

LECTA ITINERA



ORMA 29

COORDONATOR
CARMEN FENECHIU

O R M A / Volum 29 (2018)

LECTA ITINERA

O r m a. Revistă de studii etnologice și istorico-religioase / Rivista di studi etnologici e storico-religiosi / Journal of Ethnological and Historical-Religious Studies
Contact / Contatto / Contact: Facultatea de Litere, Departamentul de Limbi și Literaturi Clasice, Universitatea “Babeș-Bolyai”, Str. Horea, 31, 400202 Cluj-Napoca, România.
Tel. +40-264-534898; fax: +40-264-432303.
Email: orma.journal@gmail.com
Website: <http://journal.orma.ro/>

EDITORI / EDITORI / EDITORS

Departament of Classical Languages and Literatures, Faculty of Letters, “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca (Romania). Orma Sodalitas Anthropologica (Romania). Bambun. Associazione Culturale per la Ricerca Demoetnoantropologica e Visuale (Italia).

COMITET ȘTIINȚIFIC / COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC BOARD

Philip Vanhaelemeersch (Confuciusinstituut, Brugge); Eugen Ciurtin (Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest); Corin Braga (Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca); Vasile Rus (Babeș-Bolyai University); Sonia Maura Barillari (Università degli Studi di Genova); Oana Benga (Babeș-Bolyai University); Alberto Mario Cirese (Roma); Antoaneta Olteanu (University of Bucharest); Fiorella Giacalone (Università degli Studi di Perugia); Vincenzo Spera (Università degli Studi del Molise, Campobasso); Querciolo Mazzonis (Università degli Studi di Teramo); Laura Carnevale (Università degli Studi di Bari).

COLEGIU DE REDACȚIE / COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL BOARD

Bogdan Neagota (“Babeș-Bolyai” University) – redactor șef / caporedattore / editor in chief; Ileana Benga (Institute of Folklore Archive, Romanian Academy, Cluj-Napoca); Sorin Nemeti (“Babeș-Bolyai” University); Gianfranco Spillilli (Bambun. Associazione Culturale per la Ricerca Demoetnoantropologica e Visuale, Teramo / Università degli Studi del Chieti, Italia); Don Filippo Lanci (Ufficio Arte Sacra Diocesi Teramo-Atri).

COORDONATOR VOLUM / CURATORE / EDITOR

Carmen Fenechiu

ISSN 1841 – 6330
ISBN 978-606-37-1898-4

© 2023 ORMA

Toate drepturile de editare și difuzare rezervate. Orice reproducere totală sau parțială a textelor, fără acordul autorilor, este interzisă.

O R M A
Volum 29 (2018)

LECTA ITINERA

Coordonator
Carmen Fenechiu

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2023

CONTRIBUTORI LA VOLUM / CONTRIBUTORS TO THIS VOLUME

Cristian Baumgarten

Licențiat în filosofie, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Roma) și filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai. Master în filosofie antică și medievală, Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în filologie, Universitatea Babeș-Bolyai. Lector universitar, Departamentul de Limbi și Literaturi Clasice, Universitatea Babeș-Bolyai.

BA in Philosophy, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Rome) and Classical Philology, Babeș-Bolyai University. MA Degree in Ancient and Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University. PhD in Philology, Babeș-Bolyai University. Assistant professor, Department of Classical Languages and Literatures, Babeș-Bolyai University.

Email: cristian.baumgarten@ubbcluj.ro

Ileana Benga

Licențiată în istorie & etnologie și în filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai. Master în antropologie culturală, Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în filologie/etnologie, Universitatea Babeș-Bolyai.

BA in Ancient History & Ethnology and in Classical Philology, Babeș-Bolyai University. MA Degree in Cultural Anthropology, Babeș-Bolyai University. PhD in Philology/Ethnology, Babeș-Bolyai University.

Email: ileanabenga@gmail.com / ileana_benga@yahoo.it

Iulian Mihai Damian

Licențiat în filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai. Master în istorie (Moștenirea antichității clasice), Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în istorie, Universitatea Babeș-Bolyai. Lector universitar, Departamentul de Limbi și Literaturi Clasice, Universitatea Babeș-Bolyai.

BA in Classical Philology, Babeș-Bolyai University. MA Degree in Ancient History (The Heritage of the Classical Antiquity), Babeș-Bolyai University. PhD in Medieval History, Babeș-Bolyai University. Assistant professor, Department of Classical Languages and Literatures, Babeș-Bolyai University.

Email: iulian.damian@ubbcluj.ro

Carmen Fenechiu

Licențiată în filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai. Master în istorie (Moștenirea antichității clasice), Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în istorie, Universitatea Babeș-Bolyai. Lector universitar, Departamentul de Limbi și Literaturi Clasice, Universitatea Babeș-Bolyai.

BA în Classical Philology, Babeș-Bolyai University. MA Degree in Ancient History (The Heritage of the Classical Antiquity), Babeș-Bolyai University. PhD in Ancient History, Babeș-Bolyai University. Assistant professor, Department of Classical Languages and Literatures, Babeș-Bolyai University.

Email: carmen.fenechiu@ubbcluj.ro

Maria Alexandra Geantă

Licențiată în filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai.

BA în Classical Philology, Babeș-Bolyai University.

Email: geantamaria15@gmail.com

Alin Teodor Luca

Licențiat în teologie pastorală și în teologie-patrimoniu (Conservarea operelor de artă), Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu. Licențiat în filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai. MA în teologie-istorie (istorie și interconfesionalism), Universitatea de Vest, Timișoara și în Filosofie antică și medievală, Universitatea Babeș-Bolyai. Doctorand în Filosofie antică și medievală, Universitatea Babeș-Bolyai (din 2017).

BA in Orthodox Theology and in Patrimonial Studies, „Lucian Blaga” University, Sibiu. BA in Classical Philology, Babeș-Bolyai University. MA Degree in History and Interconfesionalism, West University, Timișoara and in Ancient & Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University. PhD student in Ancient & Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University (since 2017)

Email: luateodoralin@yahoo.com

Bogdan Neagota

Licențiat în filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai. Master în antropologie culturală, Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai. Lector universitar, Departamentul de Limbi și Literaturi Clasice, Universitatea Babeș-Bolyai.

BA in Classical Philology, Babeș-Bolyai University. MA Degree in Cultural Anthropology, Babeș-Bolyai University. PhD in Philosophy of Religions, Babeș-Bolyai University. Assistant professor, Department of Classical Languages and Literatures, Babeș-Bolyai University.

Email: bogdan.neagota@ubbcluj.ro

Liana Maria Rotaru

Licențiată în filologie (germană și latină), Universitatea Babeș-Bolyai.

BA in Philology (major in German, minor in Latin), Babeș-Bolyai University.

Email: limarota89@gmail.com

Claudiu George Tuțu

Licențiat în filosofie, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Roma). Master în filosofie antică și medievală, Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai.

BA in Philosophy, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Rome) and Classical Philology, Babeș-Bolyai University. MA Degree in Ancient and Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University. PhD in Ancient Philosophy, Babeș-Bolyai University.

Email: tutuclaudiu@yahoo.com

CUPRINS

Argument.....	13
STUDIA	
Ileana Benga	
Alteritate și barbarie. Câteva momente istoriografice/etnografice greco-romane.....	17
Carmen Fenechiu	
Despre lectură și lectori în <i>De finibus bonorum et malorum</i>	31
Iulian Mihai Damian	
Oratorie antică și cruciadă antiotomană. O cale (mai nebănuită) de pătrundere a formelor Renașterii în Europa Centrală	47
Claudiu George Tuțu	
La dimensione gnomica dell'uomo nel pensiero di Massimo il Confessore. Gli scritti dal 624 al 628	65
MISCELLANEA	
Bogdan Neagota	
<i>Mousiké daimonion</i> . Note asupra inspirației poetice în epica homerică	77
Cristian Baumgarten	
Discontinuități și pauze dramatice în Menandru, <i>Dyskolos</i> . Note de lectură.....	103
Alin Luca Teodor	
Conceptul de memorie la Sfântul Augustin în <i>De Trinitate XI</i>	109

LIBRORUM EXISTIMATIONES

- Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*.
London: Routledge, 2018 [2017], 395 p. ISBN: 978-1-138-29811-8 (Hardback);
978-1-315-09882-1 (eBook). (Maria Alexandra Geantă)..... 115
- Karen K. Hersch, *The Roman Wedding: Ritual and Meaning in Antiquity*,
Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 348 p.
ISBN: 978-0-511-78938-0 (eBook); 978-0-521-19610-9 (Hardback);
978-0-521-12427-0 (Paperback). (Liana Maria Rotaru)..... 121

CONTENT

Argument.....	13
 STUDIA	
Ileana Benga	
Alterity and Barbarianism. Notes on a Few Historiographical / Ethnographical Greek-Roman Writings	17
 Carmen Fenechiu	
On Reading and Readers in <i>De finibus bonorum et malorum</i>	31
 Iulian Mihai Damian	
Ancient Oratory and Anti-Ottoman Crusade. An Entry Route (More Unexpected) of Renaissance Forms into Central Europe	47
 Claudiu George Tuțu	
The Gnomic Dimension of Maximus the Confessor's Thought. The Writings of the Period 624-628	65
 MISCELLANEA	
Bogdan Neagota	
<i>Mousiké daimonion</i> . Notes on the Poetic Inspiration in Homeric Epics.....	77
 Cristian Ioan Baumgarten	
Discontinuities and Dramatic Pauses in Menander's <i>Dyskolos</i> . Reader's Note	103
 Alin Luca Teodor	
The Concept of Memory in Saint Augustine's <i>De Trinitate XI</i>	109

LIBRORUM EXISTIMATIONES

- Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*.
London: Routledge, 2018 [2017], 395 p. ISBN: 978-1-138-29811-8 (Hardback);
978-1-315-09882-1 (eBook). (Maria Alexandra Geantă)..... 115
- Karen K. Hersch, *The Roman Wedding: Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge,
Cambridge University Press, 2010, 348 p. ISBN: 978-0-511-78938-0 (eBook);
978-0-521-19610-9 (Hardback); 978-0-521-12427-0 (Paperback).
(Liana Maria Rotaru)..... 121

ARGUMENT

Prezentul volum este compus din studii ale absolvenților și cadrelor didactice de la Departamentul de Limbi și Literaturi Clasice al Universității Babeș-Bolyai, fiecare dintre autori alegând un drum diferit pentru a parurge vastul domeniu al Clasicelor. Astfel, Ileana Benga examinează descrierile etnografice ale societăților extra-greco-romane în lucrările autorilor greci și latini. Carmen Fenechiu analizează informațiile despre lectură și lectori oferite de opera ciceroniană *De finibus bonorum et malorum*. Articolul lui Iulian Mihai Damian discută influențele oratoriei clasice asupra discursului *Constantinopolitana clades* al lui Enea Silvio Piccolomini. Claudiu George Tuțu investighează dimensiunea gnomică a omului în lucrările lui Maxim Mărturisitorul din anii 624-628. Studiul lui Bogdan Neagota este dedicat manifestărilor muzicale ale daimonilor feminini (Sirene, Muze, Nimfe) în epica homerică. Cristian Baumgarten se concentrează asupra eficacității dramatice a discontinuităților și pauzelor în piesa *Dyskolos* de Menandru. Teodor Alin Luca este interesat de conceptul de memorie în cartea a unsprezecea a lucrării augustiniene *De Trinitate*. În încheierea volumului, Maria Alexandra Geantă prezintă carteia Yulie Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, iar Liana Maria Rotaru lucrarea *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity* a lui Karen K. Hersch.

*

The present volume is composed of texts written by graduates and teachers at the Department of Classical Languages and Literatures of the Babeș-Bolyai University, each author choosing a different path to travel through the extensive domain of Classics. Thus, Ileana Benga examines the ethnographic descriptions of extra-Greek-Roman societies in works of Greek and Latin authors. Carmen Fenechiu analyses the information about reading and readers that can be found in Cicero's work, *De finibus bonorum et malorum*. Iulian Mihai Damian discusses the influences of classical oratory on Enea Silvio Piccolomini's oration, *Constantinopolitana clades*. Claudiu George Tuțu investigates the gnomic dimension of the human being in the writings of Maxim the Confessor from the years 624-628. Bogdan Neagota's paper is dedicated to the manifestations of feminine daimones (Sirens, Muses, and Nymphs) in Homeric epics. Cristian Baumgarden's paper focuses on the dramatic efficacy of discontinuities and pauses in Menander's *Dyskolos*. Teodor Alin Luca examines the concept of memory in the eleventh book of Saint Augustine's *De Trinitate*. At the end of the volume, Maria Alexandra Geantă presents Yulia Ustinova' work, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, while Liana Maria Rotaru writes about Karen K. Hersch's book *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*.

Carmen Fenechiu

STUDIA

ALTERITATE ȘI BARBARIE. CÂTEVA MOMENTE ISTORIOGRAFICE/ETNOGRAFICE GRECO-ROMANE*

Ileana Benga

Alterity and Barbarianism. Notes on a Few Historiographical / Ethnographical Greek-Roman Writings (Abstract)

The paper is approaching a few historiographical moments of classical antiquity, significant for the birth of ethnography. The two disciplines, history and ethnography, have been sharing common epistemic components, at least when historiography would sever itself from the mere chronology of events, assuming, albeit temporarily, an ethno-archaeological analytical role in the dialectics: identity (Greek-Roman) ~ alterity (Barbarian). Ethnographic descriptions of extra-Greek-Roman societies therefore benefit a different writing and poetics of history, as a foreword to the later emergence of a rural European ethnology, of an anthropology of extra-European cultures, and of historical anthropology.

Keywords: ethnography, imagology, Barbarians, classical antiquity.

Nu tot ceea ce știm despre luările ori punerile în contact din antichitate, civilizație cu civilizație, ori călători-descoperitori cu civilizație (adică non-militar) știm din istoriografie. Din fericire, avem la dispoziție și o bună încărcătură istorică de descoperirii arheologice contextualizate amplu de istoriografiile lor, ceea ce ne permite să ne uităm cu alți ochi – alții decât cei moderni – la felul cum își gândeau locul pe harta lumii cunoscute până atunci, până la fruntariile acesteia, anticii.

Dacă pentru expansiunea grecească – alegem aici doar câteva repere – „cetățile se preschimbă în metropole de imperiu, alcătuite mai mult din legături decât din spațiul stăpânit”¹, pentru secolele VIII-VI î. Chr. coloniile rămânând independente, reunite fiind

* Lucrare de licență susținută în cadrul Departamentului de Limbi și Literaturi Clasice, Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”, în iulie 2017.

¹ J. Favier 2002 [1991]: 24-25. Urmează, tot în privința Greciei: „Cu toate că pământul este cel colonizat, imperiile sunt pe mare, formate din căi maritime și porturi privilegiate. (...) Întemeietorul nu ia, firește, locul nimănui. Ceea ce fac grecii, nu făcuse nimeni mai înainte. Colonizarea trebuie aşadar să fie în esență pașnică. Faptul că arareori coloniștii pleacă împreună cu familia și își iau adesea soții localnice este un alt factor de bună înțelegere. Sunt perceptibile totuși tensiuni, deoarece locuitorii din imediata vecinătate se simt dominați, iar popoarele din interiorul zonei înțeleg să limiteze extinderile coloniei. În plus, coloniile nu întârzie să intre în jocul periculos al aliantelor locale. De fapt, totul depinde de temperamentul vecinilor, traci și fermi decât galii în privința rezistenței lor armate față de pătrunderea grecească. Aceste tensiuni duc la înfrântări localizate, dar ele nu împiedică majoritatea populațiilor de pe litoraluri – cele ale Galiei, cele ale Peninsulei Iberice sau cele din țara scitilor – să se acomodeze destul de bine cu acești comercianți care nu râvnesc nici la pământul, nici la păsunile lor și care realizează schimbul între producția locală – grâu, fier, lemn – și produsele unor lumi îndepărtate. (...) Relațiile economice și influențele între civilizații devin mai importante decât dominația instituțională și ocuparea militară. Dar mai cu seamă, imperialismul își bate joc aici de distanțe.” (Idem: 25)

sub interesul comun și sub amintirea originii lor, aceasta fiind perioada când „pentru prima oară se stabilește un vast ansamblu organizat asupra unei părți din Occident”²; „în secolul al V-lea elenismul dă înapoi în fața puterii crescânde a cartaginezilor, în fața voinței de independentă a etruscilor, în fața reacției scitilor și tracilor care se organizează, la nordul Pontului Euxin, pentru a-și păstra avantajele vecinătății grecești fără să suporte inconvenientele colonizării”³. Așa se face că „Roma secolului al III-lea încă nu făcea altceva decât să-și asigure independentă cu prețul unui mic imperialism: miza acțiunilor sale nu era decât Italia, și era deja mult”⁴. „Imperialismul roman este, mai întâi, pe timpul Republicii, o reacție de apărare. Roma se teme. Cartagina la sud, grecii la est, cu amintirea unui imperiu extins de la Alexandru al Macedoniei până la Ind, nu era nevoie de mai mult pentru ca populațiile de pe malurile Tibrului să devină conștiente că independentă este un lucru fragil și că echilibrul în Mediterana reclamă organizarea unei puternice forțe europene. (...) Descendenții lui Romulus **rămân țărani** care își hotărnicesc pajiștea lor pătrată și pe care o lărgesc amenajându-i taluzuri de protecție. Au nevoie mereu de spațiu. Spiritul navigatorilor fenicieni și punici le rămâne străin: extinderea lumii romane nu se face prin stabilirea unor capete de pod și prin luarea în stăpânire a drumurilor comerciale îndepărtate. Dominația romană nu va fi o hegemonie a negustorilor”⁵ (s.n.). Dar ce va fi? Cum și-a rezolvat, etapă cu etapă, raportul subtil între legătura funciară cu glia și nevoia de a se înstăpâni pentru a nu fi nevoită să fie stăpânită, la rândul ei? Chiar dacă aceste asertări sunt păguboase prin generalitatea lor, totuși, nu doar coerenta politică de expansiune romană, dar și modalitățile concrete de negociere la nivelul impunerii administrației romane în diverse provincii anexate devin decelabile, urmăribile și poate chiar cuantificabile, la scala istoriei mari.

Fără să intenționez să abordez această problemă, sub lentila majoră a istoriei, totuși îndrăznesc apropierea de nucleul ei, cu circumspetcia etnologului, gândind utilă o expunere a motivelor potrivit căror latinii și-au imaginat întâi popoarele de pe harta lumii cunoscute lor, înainte de a le aborda militar. De asemenea, înainte de a le aborda, aşa cum o face Tacitus, monografic istoriografic.

Se pare că primii „barbari ideali” au fost descriși de greci și, pe urmele lor, de cei care i-au preluat drept sursă: așa că primii barbari idealizați vor fi fost, ni se spune de către Alexander Riese, scitii; aceasta, după ce tot el ne spune că Homer va fi văzut în etiopieni un popor semi-mitic, drept oameni care vietuiesc la răsăritul absolut ori la apusul absolut al soarelui, sau pe malul marelui ocean, vizitați în mod obișnuit de zeii înșiși, îmbucurăți profund de ofrandele acestor pioși supuși. Pe urmele lui Homer, grecii au continuat să îi vadă pe Etiopienii africani drept oamenii cei mai frumoși, mai înalți și mai longevivi cu puțință, iar pe Lotophagii din Syrtes drept un „popor ospitalier”⁶ – noțiune, aceasta din urmă, care va face carieră în descrierea idealizată a barbarului, inclusiv la Tacitus. A. Riese consideră că „l'origine des glorifications sentimentales postérieures des Scythes et

² Idem: 28.

³ *Ibidem*.

⁴ Idem: 31. Continuă: „Victoria asupra Cartaginei schimbă scara pretențiilor romane. Dominația senatului se extinde asupra peninsulei până în Alpii Lombardiei, dar și asupra insulelor Sicilia, Sardinia, Corsica și peste mare pe un litoral destul de întins, care merge de la Pirinei până în viitoarea Extremadura. Chiar dacă prăbușirea punilor a reprezentat în Africa un profit pentru regatul numid al lui Masinissa, recompensat pentru fidelitatea sa față de alianța romană, Scipio Africanul a făcut din Roma o putere mediteraneană și din Măditerrană Occidentală un lac roman”. (Idem: 31)

⁵ Idem: 32.

⁶ A. Riese 1883: 11-12.

principalement des peuples primitifs du Nord” stă în *Iliada* 13, 3-6, în care este vorba de oameni peste măsură de drepti, trăitori mult dincolo de Thracia, crescători de vite, bătorii ai laptelui acestora (*galaktophágoi*) – toate obiceiuri deloc mitice, ci profund apartinătoare de faza etnografică a culturilor nomade, bunăoară, din stepele de la nord-vestul Mării Negre, până târziu în istorie⁷. Cum nici *Iliada*, nici *Odissea*, nu îi cunosc pe Hiperbooreeni, nici nu acordă mare importanță centrelor religioase purtătoare, de fapt, a legendei Hiperbooreenilor, anume Delos și Delphi, se exclude primatul Hiperbooreenilor asupra Scitilor de Nord homerici în privința justiției native a acestora („les plus justes des hommes”)⁸. Hesiod, de loc de lângă Delphi, vorbește, în schimb, de Hiperbooreeni, lăudându-le starea fericită, pietatea, dreptatea, veselia, vigoarea și longevitatea; în plus, sunt și ei vizitați de zei⁹. Tot atunci începe interpretarea geografică a datelor homerice, fie cu aportul cunoștințelor rezultate în urma primelor colonizări grecești pe malurile Pontului Euxin, fie datorită explicit epopeilor hesiodice care încep, la rându-le, să fixeze topografia¹⁰. Eschil continuă linia tradiției homerice, amintind Scitii ca modele de justiție și echitate umană, ca de altfel și acei *Abíoi* homerici, care devin Gabíoi, „cei care se hrănesc cu roadele pământului și care nu se ating de carne”, în transmiterea pe care o primim prin Stephanos din Bizanț¹¹. Pindar evocă în Hiperbooreeni poporul lui Apollon care locuiește lângă izvoarele umbroase ale Istrului, sugerând anume că un cult al muzelor nu era străin Hiperbooreenilor, a căror sfântă stirpe nu cunoștea nici boli, nici bătrânețe, trăind departe și de muncă și de lupte; norocul lor este că nimeni nu ar fi putut afla calea miraculoasă care ducea către orașele acestui

⁷ Idem: 12-13. Riese spune, despre motivele unei asemenea exaltări etnografice: „Quant à savoir pourquoi Homère a songé à tant exalter des peuples dont tant de traits de grossièreté et de barbarie nous sont connus, c'est ce que nous devons nous résigner à ignorer. Disons cependant que ces peuples étaient fort éloignés: c'est déjà presque une réponse”. (Idem: 13)

⁸ Idem: 13-14.

⁹ Idem: 16.

¹⁰ *Ibidem*. „D'après le fragment 194, Hésiode transportait le théâtre des pérégrinations d'Ulysse en Italie et en Sicile, et trouvait dans l'Odyssée l'Etna, l'île d'Ortygie, la mer Tyrrhénienne; d'après le fragment 196, il plaçait sur les côtes de cette mer l'île de Circé”. În fragmentul 189 este prezentată o trăsătură comună și recurentă în viețile popoarelor nordului, anume, obiceiul traiului – nomad, desigur, sau semi-nomad (n. n.) – în căruțe, cu tot avutul și cu întreaga familie; un soi de șatră, în reprezentarea noastră contemporană. Pentru ca în fragmentul 190 să fie vorba pentru întâia oară despre Sciti: *Skúthai*. Alegerea cuvintelor din fragmente indică o limpede origine în pasajul homeric indicat anterior, unde cuvântul *galaktophágoi* devine nume propriu. Este acest lucru îndeajuns pentru a descoperi că Homer va fi numit în *Iliada* înlocuitorul Scitilor? Dacă da, atunci trebuie, spune Riese, să convenim asupra faptului că Hesiod îi va fi cunoscut și mai mult decât Homer, cu atât mai mult cu cât numele însuși de Skúthai, necunoscut de Homer, se răspândește acum pe filierele sugerate anterior (coloniile din vecinătatea ținuturilor lor). Oricum, faptul că beneficiau deja, la vremea întemeierii coloniilor de la țărmul Mării Negre, de o aură favorabilă în ochii Grecilor, i-a făcut să străbată istoria și „campania” de imagine următoare cu succes, în ciuda altor mituri despre ei, în care apărău drept barbari cruzi, primitivi, perversi, lenesi, murdari și betivani. Așa a putut apărea și rezista în timp mitul înteleptului scit Anacharsis, pomenit întâia oară de Herodot, dar și al altor întelepti din aceeași etnie, care sunt amintiți explicit de Sfântul Augustin (apud Riese, *op. cit.* pp. 18-19). Deja cu Hellanicos începe să se producă acea confuzie între reprezentările despre Sciti și reprezentările despre Hiperbooreeni, ambele idealizate: pe harta țărilor „visului”, Occidentul lui Homer este înlocuit de țările Septentrionului (*loc. cit.*).

¹¹ Idem: 21. Citatul din Eschil ne pune la îndemână din nou conceptul de *ospitalitate*, virtute care încă nu fusese asociată până atunci nici Scitilor, nici Hiperbooreenilor: „Puis tu aborderas chez un peuple juste entre tous, chez les Gabiens, des mortels les plus hospitaliers. Là, point de charrue, de terre à éventrer, de râteau à déchirer la glèbe. De lui-même le sillon se féconde, et amplement fournit à la nourriture de l'homme”. Poate că aici se găsește și începutul formulării „drept între popoare”.

popor¹². Hellanicos fixează la rândul său, precum Eschil, patria Hiperboreenilor, situând-o în Munții Ripai, considerați drept partea cea mai septentrională a pământului cunoscut lor, anume în „tărâmul nopții”, cum e numit de Alcman și de Sophocle. Prin urmare, acest munte este și sediul izvoarelor umbroase ale Istrului, și patria Hiperboreenilor locuitorii în cea mai desăvârșită lumină¹³.

În acest punct al istoriografiei sale despre „popoarele ideale” ale antichității, A. Riese oferă un sumar al descoperirii sale, în imageria istoriografică aferentă: i-am găsit în Iliada pe *Abioi*, popor foarte drept, hrănitor cu laptele de iapă; la Hesiod, numele acestora se asociază cu cel al Scitilor, cu detaliul cel nou asupra vieții nomade a acestor popoare care trăiesc cu tot avutul lor în care călătoare. Hesiod dimpreună cu poetul imnurilor homerice îi „cunosc” pe îndepărtații Hiperbooreeni. Și tocmai pe când Anacreon denunță bețivănia Scitilor, Eschil le laudă dreptatea acestor aceiași Sciti, hrănitori cu brânză, iar Gabienilor le laudă dreptatea, ospitalitatea și pământul care scoate la iveală în mod miraculos roade pentru care nu trebuie ostenit: prin toate aceste calități, ei se apropie de fericările lăudați de Eschil, Pindar și Hellanicos, cei ce nu mânâncă vreodată carne și locuiesc pe munții Ripai, lângă izvoarele Istrului. Astfel crește idealizarea în pregnanță și prestanță, părând că în acele timpuri fericite se caută nimic alta decât idealul înalt și pur, fără ca nimic, sau aproape nimic, să trădeze o căt de mică intenție satirică, destul căt să opună virtuțile unui popor depărtat, cu tabloul viciilor propriului lor grup, etno-politic considerat¹⁴.

Lui Herodot îi datorăm atât prima descriere în cunoștință de cauză a Scitilor, cât și prima expunere a ansamblului credințelor hiperborene de la Delos. Ideea ar fi că la nord de Sciti ar trebui să îi găsim pe Hiperbooreni, dar fără elogiu calităților ieșite din comun ale predecesorilor săi – sau ale sale personale, atunci când vorbește despre populația de Argempieni, creionăți cu ajutorul „garantului fantastic” al său, Aristeas din Proconnessos¹⁵. Răcelea cu care îi tratează Herodot pe Sciti rămâne memorabilă, sau exemplară pentru demersul său știut etnografic: le recunoaște apartenența în grupul lor etnic a marelui înțelept scit Anacharsis, faptul că sunt foarte ageri, ceea ce li s-ar trage din viață vesnic în căruță care îi face inatacibili, că se hrănesc cu produsele turmelor lor și nu cu produse agricole, și că au un cult pios pentru strămoși, pe care îi depun în morminte (afirmație greu de conciliat

¹² Idem: 22-23. Izvoarele Istrului de care vorbește Pindar erau izvoarele sale mitice, căci adevăratul curs al râului nu era cunoscut; cel mult să fi funcționat comparația cu Nilul, și el venind dinspre izvoare tainice, din sud, în timp ce Istrul va fi venit din nord: comparația validă și explicită aparținându-i lui Herodot (2, 33-34, apud A. Riese 1883: 23).

¹³ apud A. Riese 1883: 24-25: „Il dit de ces derniers: *Ils ne mangent point de viande et se nourrissent des fruits des arbres*. Comment cela s'accorde-t-il avec le *glaktophágoi* d'Homère? Voici. Homère a voulu marquer une habitude caractéristique qui frappait un Grec: l'**habitude de se nourrir de beurre et de fromage**; mais il n'a pas prétendu dire que ce peuple s'interdisait toute autre nourriture; il eût été d'ailleurs fort invraisemblable qu'un peuple aussi riche en troupeaux eût dédaigné la viande. Je présume que la doctrine de Pythagore, florissante au temps d'Hellanicos, a été pour beaucoup dans l'imputation de cette vertu d'un nouveau genre. On sait que Pythagore enseignait qu'il este bon de s'abstenir de la chair des animaux; de plus, il était personnellement en rapport avec le mythe hyperboréen, puisqu'on le nommait l'Apollon (...). Il est naturel, par conséquent, que l'idéal des Pythagoriciens ait été transporté chez les peuples primitifs que la littérature transfigurait. La chose est d'autant plus vraisemblable, comme on le constatera bientôt, que l'on croyait également réalisé chez les Scythes un autre rêve pythagoricien: la **communauté des biens**. C'est ainsi que, dans ces mythes, se glissaient des idées contemporaines” (*sublinierea noastră*).

¹⁴ Idem: 26-27.

¹⁵ Părul ras pe cap, hrănitori cu fructele pomilor, fără turme, ținuți drept populație sacră, pe care o luau vecinii obișnuiați drept martoră în litigii, care oferea azil fugărilor, fără arme și dincolo de orice insultă. (apud A. Riese 1883: 29-30)

cu nomadismul lor - n. n.); de departe de a-i lăuda, Herodot le expune cruzimea în fel și chip: de la cruzimea sacrificiilor umane, la antropofagie, băutul din craniile dușmanilor chiar rude fiind aceștia, și lauda în fața gazdelor cu toate aceste orori. Pe Massageți nu îi asimilează Scitilor, dar în privința obiceiurilor îi consideră foarte asemănători; focusul principal al discuției este situația căsătoriilor – cu o femeie - și a posesiunii în comun asupra femeilor, lucru pe care îl fac și Agatârșii. Totul ar fi o problemă de imagine în ochii elenilor¹⁶.

Dacă, în ochii lui Herodot, Scitii nu mai au nimic ideal, dacă Etiopienii sunt din nou considerați drept cei mai buni dintre oameni, cu descrierea Traco-Getilor avem un element nou în discuția asupra idealizării: fără să fie rude, scitii și traco-getii sunt tot popoare ale nordului, deci nu au cum să fie lipsiți de legături. Prin urmare, obiceiuri și cutume comune sunt prezентate laolaltă: pasiunile violente, bețiile, **traiul din lapte și brânză**, berea din craniul dușmanului ucis, tatuajele, auto-rănirea, ocupația războinică de căpetenie. Ce îi mai distinge pe Traci este forța de expansiune a credinței lor religioase și a cultului lor. În Iliada e pomenit bardul Thamyris, Trac; în legenda greacă apar poeti sacri, precum Eumolpus, Orpheu, barzii-preoți, fondatorii marilor Mistere. Pietatea Tracilor, în special a Getilor, este descrisă de Herodot drept pandant ritual și moral al credinței în nemurirea sufletului, care nu moare, ci merge să îl regăsească pe zeul Zamolxis, despre care spune lucrul atât de important: „Ces mêmes Thraces ne pensent pas qu'il existe un autre dieu que le leur”, precum și faimoasa aserțiune că Getii sunt cei mai viteji și mai drepti dintre Traci¹⁷.

Ephor este primul dintre marii istorici care a învățat să cunoască lumea exclusiv prin cărți. Strabon ne spune, asupra *Europei* lui, că Ephor trece în revistă Europa întreagă până la Scythia, moment în care statuează diferențele la nivelul obiceiului, dintre Scythii și Sarmați, aceștia din urmă abținându-se chiar și de la carne animală, în timp ce primii sunt destul de sălbatici încât să consume și carne umană¹⁸. Nicolae din Damasc nu și-l asumă pe Ephor drept Înainte-mergător, dar cu siguranță doctrina îi este profund impresionată de viziunea acestuia, mai cu seamă când îi invocă din nou pe Galactophagi – o societate ideală, prin excelență¹⁹. În ceea ce privește raportarea lui Ephor la Herodot, e drept că uneori este urmat Herodot, precum în caracterizarea Scitilor drept nomazi, bătorii de lapte de iapă, co-naționali cu Anacharsis înteleptul, invincibili; femeile sarmate merg la război alături de bărbații lor; toți sunt invincibili datorită traiului în căruțe, cu turme care își schimbă ușor pășunea; în alte puncte, diferența de Herodot e radicală: Scitii se hrănesc cu laptele și carnea turmelor lor, spune Herodot, în vreme ce Ephor spune că nu mănâncă niciodată carne; Herodot nu zice o vorbă despre caracterele lor ideale: justițea, pietatea, frugalitatea,

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Idem: 33-34. Herodot 1, 91 și 94. În Her. 1, 95 se povestește cum Elenii trăitorii în Hellespont și la Pontul Euxin spuneau, fie pentru a-i lua în derâdere pe Traci, fie pentru a diminua un pic măreția personajului sacru, că Zalmoxis era un bătrân sclav al lui Pythagora, care, prin mijlocirea a multe miracole false, s-ar fi impus la Traci ca un zeu (apud loc. cit.).

¹⁸ Idem: 37.

¹⁹ „Les Galactophages, peuple de la Scythie, comme la plupart des autres Scythes, n'ont pas d'habitations fixes; ils se nourrissent exclusivement avec ce lait. Ils sont fort justes, vivent en communauté de biens et de femmes, de sorte qu'ils appellent tout homme plus âgé qu'eux, père; tout homme plus jeune, fils; tout homme de même âge, frère. Le sage Anacharsis est de leur race. Homère fait mention d'eux et les nomme Abiens... Cette communauté des biens et cette vie d'équité les rendent inaccessible à tout sentiment d'envie, de haine ou de crainte. Les femmes elles-mêmes sont aussi belliqueuses que les hommes et combattent à leurs côtés, notamment les Amazons”. (apud A. Riese 1883: 40)

simplitatea, dezinteresarea, comunitatea bunurilor, comunitatea femeilor – dată fiind starea lor de frățietate. Reputația de dreptate le-ar veni din Iliada, ne indică A. Riese, renumele de pietate și regimul lor alimentar abstinent de la hrana animală – de la popoarele vecine, Hiperboreeni și „în principal, Getii”. În plus, interpretând restrictiv *galactophágoi* drept hrănitori exclusiv cu lapte, se ajunge ușor la ideea de dulceață și justețe a comportamentului lor, ca și când ar fi rezultatul regimului lacto-vegetarian. Iar în privința comunității bunurilor, acestea ar fi, spune Riese, idei platoniciene²⁰. Înfrumusețările aduse portretului Scitilor de către Ephor vor fi contribuit la transmiterea idealizării lor în antichitatea mai recentă, anume, cea romană, sub forma idealizării satirice, unde trăsăturile barbarului scit sunt exalteate voit pentru a le opune viciilor contemporanilor romani²¹.

Campaniilor lui Alexandru cel Mare li se datorează mutarea unor legende în extremul Orient, sau pur și simplu în Orient; Megasthene transportă pe Hiperboreeni în Indii; istoriografii lui Alexandru descoperă la răsăritul Mării Caspice pe urmășii acelor Abioi homericici din Iliada, întruchipări ale justiției; o regină a Amazoanelor, precum și ambasadorii ai acestor Abioi, se prezintă în fața lui Alexandru. Traiul în Asia ar fi traiul liber, impus de sărăcia, dar și de dreptatea lor²².

Trei secole după Ephor, Posidonius din Apameea dă, în fragmentele păstrate, senzația că își cunoștea popoarele și populațiile descrise întrucât le vizitase în persoană, bucuros să le constate și să le evidențieze calitățile, atunci când dădea de ele. Strabon menționează astfel scrierile lui despre Mysii Thraci: ei se abțin, din pietate, **de la ceea ce a avut viață** și prin urmare și de la carne animalelor domestice; se hrănesc cu miere, lapte, brânză, ducând o existență pașnică și prin urmare, devenind „pioși”. O parte a Thracilor trăiesc fără femei, ei fiind *ktistai*, care erau onorați precum sfintii, fiind înconjurați de respect și de securitate; „c'est à tous ces peuples que pensait Homère”²³. Posidonius, introducând o trăsătură „ideală” nouă, anume *hesuchía*: liniștea spiritului, și *hádeia*: securitatea, îi apropie până la confuzie pe Geti și pe Scitii, atribuindu-le fără să stea mult pe gânduri Scitilor trăsăturile Thracilor: pietatea, hrana cu lapte și miere, etc. Iar pe Hiperboreeni, Posidonius îi plasează în Alpi, ceea ce, potrivit lui, nu încape în cercul popoarelor Nordului²⁴.

Importanța lui Posidonius pentru demersul idealizant al alterității este foarte mare, pentru că este primul istoriograf care cunoaște personal Occidentul: Spania și Gallia le

²⁰ Idem: 42-43. Urmează: „le communisme de Platon, développé d'après les idées pythagoriciennes, entraînait comme conséquence la communauté des femmes, la communauté des biens et même, si l'on peut dire, de la joie, de la douleur, en un mot de toute chose. C'était là, pour Platon, la condition du bonheur le plus grand, les haines, les inimitiés et les discussions devenant impossibles”.

²¹ Idem: 44-45.

²² Idem: 45-46. Mult mai târziu, o serie de trei mențiuni al unor „Indieni naufragiați pe coastele Germaniei”, anume la: Pomponiu Mela, Pliniu cel Bătrân și Martianus Capella, toate făcând referire la sursa Cornelius Nepos, vorbesc despre o presupusă ajungere a unor Indieni din India în anul 63 î. Chr. – potrivit calculelor moderne – a unor nefericiți navigatori în scopuri comerciale. Textul lui Jacques André demonstrează că aceștia erau eschimoși proveniți din America de Nord sau din Groenlanda, împinsă de curentii din Labrador și apoi de Curentul Golfului înspre coastele nord-vestice ale Europei – lucru repetat de mai multe ori în istorie și documentat de descoperiri arheologice și de mențiuni ale naufragiilor până târziu, cum sunt cele din 1153, 1508, 1513, 1629, 1682 și 1684 (apud J. André 1982: 45-55).

²³ apud A. Riese 1883: 47. Acesta afirmă că aceste trăsături thrace sunt amestecate, topite, în același tablou cu povestirile anterioare ale lui Herodot asupra pietății Getilor din Thracia, nuanță de ascetism monahal putând să fi acoperit realmente viața acestor oameni. Pe aceeași linie, Flavius Josephus va fi asociat un trib dacic, get, cu Esenienii, în privința principiilor religioase (Idem: 48).

²⁴ Idem: 48.

vizitase de mai multe ori; este cel mai „bătrân” dintre Grecii care îi menționează pe **Germani**; de asemenea, îi numește și pe Britoni. Viziunea lui ne slujește mult în analiza felului în care problematica noastră a fost urmărită de către Romani. Se știe că Posidonius a reprezentat autoritatea principală pentru Diodor din Sicilia. Întocmai ca și acesta, Posidonius îi vede pe **Germani drept Celti**, iar pe Bretoni drept „păstrători ai vechilor moravuri” – aşa cum Diodor îi descrie pe Liguri. Posidonius este primul care încearcă idealizarea unui popor primitiv din Vest, Britonii, care, pentru Romani, va reprezenta cel mai apropiat popor de popoarele din Nord. Descrierea pe care Strabon o face Britonilor este un pic diferită în privința moravurilor, dar cert este că grupul lor satisfac una din exigentele de bază ale idealizării: îndepărtarea extremă²⁵.

Aproape contemporan cu Posidonius este Scymnos, cel care dă, către 90 î. Chr., într-o Geografie versificată, idealizarea unui alt popor barbar, Illyrii. Descrierea se aseamănă cu idealizarea Sciților de către Ephor, ceea ce îl face pe Riese să conchidă că sursa ambelor texte elogioase la adresa unor barbari la limita civilizației ar fi tot Homer, sau comentatorii acestuia²⁶.

Posidonius este cel care deschide calea idealizării către literatura latină, fie prin descrierile pe care le face popoarelor din Occident, fie prin contrastul cu care tratează comparativ pe *hoi nún ánthropoi* în relație cu popoarele de primitivi atât de lăudate. Dar la Roma, de la început, comparația este clar satirică, nu elegiacă. Sallustius împreună cu alți scriitori idolatrizează vechea vârstă a Romei, pentru a o opune corupției prezentului, din care se poate scăpa onoric, doar, fugind de corupție în Insulele Fericitorilor. și Horațiu concepe un asemenea îndemn către contemporanii săi, pentru a merge și a locui în aceste insule, în odihnă veșnică, dincolo de tiranie și de războaie. În vremea Imperiului, regimurile politice asigurând un oarecare grad de securitate în interiorul statului, aspirațiile capătă tenta satirică pronunțată, în vreme ce tot ce reprezintă eventuala punere în practică a acestui escapism rămâne să fie exploatat doar ca speculație teoretică²⁷.

Așa se face că lui Sallustius nu îi face prea mare placere să idealizeze popoarele îndepărtate și țările aflate la mare distanță. A. Reise depistează doar trei pasaje relevante pentru conceptul de barbar, anume asupra Sciților, asupra Germanilor și asupra Dunării, în care nu se găsește nici urmă de idealizare²⁸. Nici în fragmentele din *Istoriile* privitoare la Sardinia, la Corsica ori la Spania, din cartea a doua, la Creta și Pont cuprinse în cartea a treia, sau asupra Mesopotamiei și strâmtorii Siciliei în cartea a patra, nici chiar despre *Situs*

²⁵ Idem: 49-50. Britonii sunt numiți astfel: *Penitus toto divisi orbe Britanni, Ultimi Britanni, Ultimi orbis, Remoti, Intacti* – cu termeni care îi amintesc lui A. Riese de Etiopienii lui Homer, *héschatoi andrón* (*loc. cit.*)

²⁶ Idem: 51. Este citat *Periplul* lui Scylax, în care între Illyri se găsesc și Lotophagii împărțiti în trei triburi: aceasta nu poate proveni, spune Riese, decât dintr-un comentariu la Homer care căuta ținuturile menționate în Odyseea în vest și în nord-vest. La Homer, țara Lotophagilor e plină de vrăji asupra străinilor, astfel încât **aceștia își uită patria**. Dionisie Periegetul face din Lotophagi *philóxenoi*, iar Scymnos trece acest epitet important discuției noastre asupra Illyrilor, care astfel devin și ei *ospitalieri*, probabil și cu ajutorul unor împrumuturi consistente din Ephor.

²⁷ Idem: 52.

²⁸ Idem: 53. Iată textele în sine, reunite de Riese: „À cause de l'importance de ces passages pour la démonstration à donner plus loin, je les réunirai tous ici: 1. Sur les Scythes: *Scythaes Nomades tenent, quibus plaustra sedes sunt.* (*Hist. 3, 17*). *Omnium ferocissumi ad hoc tempus Achaei atque Tauri sunt, quod, quantum conicio, locorum egestate rapto vivere coacti.* (*Hist. 3, 18*). 2. Sur les Germanes: *Germani intactum renonibus corpus tegunt.* (*Hist. 3, 57*). *Vestes de pellibus renones vocantur.* (*Hist. 3, 58*). 3. Sur le Danube: *Nomenque Danubium habet, ut ad Germanorum terras adstringit.* (*Hist. 3, 55*). Ce fleuve est plus petit que le Nil. (*Hist. 3, 56*)”.

Africae din *Iugurtha*, nu avem a face cu nici cea mai mică tentativă de glorificare ori de comparare cu Roma. Lucrurile se schimbă în *Catilina* și în *Iugurtha*, unde timpurile primigenii ale Romei sunt elogiate cu căldură.

Horatius e prezent în istoriografia lui Alexander Riese cu *Oda XXIV* din Cartea a treia, o odă civică, în care se afirmă explicit că bogățiile nu au cum să întreacă necazurile aduse de rău și de moarte, privință în care popoarele barbare, necivilizate, dimpreună cu săracii sunt mai fericiți fiindcă nu sunt corupti de bunăstare. Aici intervine rolul lui Augustus drept reformator al moravurilor, prin legi și mai cu seamă prin educație, diferită de cea inculcată, la momentul vorbirii, de părinti fililor lor, educație care nu ar putea aduce decât poftă și torpoare, căci fericirea nu trebuie căutată în avere fiindcă nu acolo sălășuieste ea²⁹.

Vergilius descrie la rândul său, în *Georgice*, III, 376 sqq., viața pașnică și așezată, la vreme de iarnă, a locuitorilor tărmurilor înghețate ale Sciților³⁰.

Al treilea autor care permite creionarea unui portret moral, ideal, Sciților, este Iustin, care relatează, de fapt, o descriere făcută de Trogus Pompeius acestui popor, având grijă să îl considere, în alt capitol, ca fiind mai vechi decât poporul Egipcenilor³¹.

Iată cum arată acest portret barbaric idealizat atribuit Sciților, cărora Horatius și Vergilius îi asociază și pe Geții cei locuitori ai Istrului și ai Munților Rhodopi, în istoriografia latină pre-imperială: lipsiți de proprietăți individuale ori private, ei cultivă în fiecare an un pământ nou, căci și le schimbă între ei; trăiesc nesedentar în căruțe călătoare,

²⁹ Horace, ed. 1911: 169. Oda, datată către anul 28 î. Chr., vorbește despre Sciți și despre Geți, editorii susținând că aceștia din urmă erau uneori confundați de Romani cu Daci, vecinii lor, cu care trebuie că se înrudeau, se afirmă la nota 3, p. 170. Despre Geți se afirmă că erau nomazi circulând în zona gurilor Dunării și a tărmurilor Pontului Euxin (*ibidem*). Credem că noțiunea etnografică de nomadism trebuie nuanțată, adaptată la realitatea istorică a populației documentate istoriografic, și în acest caz. Textul Odei e frumos: „*Campestres melius Scythae, / Quorum plaustra vagas rite trahunt domos, / Vivunt et rigidi Getae / Inmetata quibus jugera liberas / Fruges et Cererem ferunt, / Nec cultura placet longior annua / Defunctumque laboribus / Aequali recreat sorte vicarius. / Illic matre parentibus / Privignis mulier temperat innocens / Nec dotata regit virum / Conjunx nec nitido fidit adultero; / Dos est magna parentium / Virtus et metuens alterius viri / Certo foedere castitas, / Et peccare nefas aut pretium est mori. / O quisquis volet impias / Caedes et rabiem tollere civicam, / Si quaeret PATER URBIUM / Subscribi statuis, indomitam audeat / Refrenare licentiam, / Clarus postgenitus, quatenus, heu nefas! / Virtutem incolumen odimus, / Sublatam ex oculis quaerimus invidi.*” (*Idem*: 170-171).

³⁰ apud A. Riese 1883: 55. Cf. Virgile, ed. 1918: 190. Textul spune: „*Ipsi in defossis specubus secura sub alta / Ota agunt terra, congestaque robora totasque / Advolvere focus ulmos ignique dedere. / Hic noctem ludo ducunt, et pocula laeti / Fermento atque acidis imitantur vitea sorbis. / Talis Hyperboreo Septem subiecta trioni / Gens effrena virum Riphaeo tunditur Euro, / Et pecudum fulvis velatur corpora saetis.*”

³¹ A. Riese 1883: 55-56. Dăm fragmente ale acestui text, pentru completarea demonstrației: „*Hominibus inter se nulli fines; neque enim agrum exercent nec domus illis ulla aut tectum aut sedes est, armenta et pecora semper pascentibus et per incultas solitudines errare solitis. Uxores liberosque secum in plaustris vehunt, quibus corris imbrrium hiemisque causa tectis pro domibus utuntur. Justitia gentis ingenii culta, non legibus. Nullum scelus apud eos furto gravius: quippe sine tecti munimento pecora et armenta habentibus quid inter silvas superesset, si furari liceret? Aurum et argentum non perinde ac reliqui mortales adipentur. Lacte et melle vescuntur. Lanae eis usus ignotus, et quamquam continuis frigoribus urantur, pellibus tamen ferinis ac murinis utuntur. Haec continentia illis morum quoque justitiam edidit, nihil alienum concupiscentibus: quippe *ibidem* divitiarum cupidio est, ubi et usus. Atque utinam reliquis mortalibus similis moderatio abstinentiaeque alieni foret: profecto non tantum bellorum per omnia saecula terris omnibus continuaretur, neque plus hominum ferrum et arma quam naturalis fatorum condicio raperet: prorsus ut admirabile videatur, hoc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientum doctrina praeceptisque philosophorum consequi nequeunt, cultosque mores incultae barbariae collatione superari. Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis.*”

precum nomazii; se îmbracă în blănuri și se hrănesc cu lapte și miere. Unii nu cultivă deloc pământul, ocupându-se în schimb cu creșterea animalelor, acolo unde pământul țării lor (prin urmare, nu putem vorbi de nomadism – n. n.) nu produce nici cereale și nici pomi fructiferi. Își petrec iernile în liniște, bând și petrecând în felurile lor, în bordeiele (căci nu sunt, totuși, vizuini – n. n.) săpate anume. Moravurile lor, în primul rând căsătoria, sunt exemplare. Trăiesc în căruțele lor cu tot cu femei și copii (un fel de șatrem – n. n.). Sunt fericiți și trăiesc în dreptate, deși nu au nevoie de legi pentru aceasta, căci nimenei nu înșală și nu fură la ei³².

Strabon este întâiul care abordează legenda Scitilor de o manieră mai rațională, afirmând: „Cette croyance à la justice des Scythes règne encore aujourd’hui chez les Hellènes, car nous regardons les Scythes comme les plus francs et les moins fourbes des hommes; nous les croyons beaucoup plus simples et plus sobres que nous; et cependant, la manière de vivre des Hellènes a corrompu déjà presque tous les peuples, en répandant la mollesse, la luxure, la fourberie et ensemble toute la foule des autres appétits mauvais. Beaucoup de ces vices se sont emparés des barbares et, parmi les barbares, de ceux-là mêmes qui vivent en nomades. Quant à ceux qui habitent sur les côtes, ils sont devenus plus méchants; ils pillent, ils égorgent les étrangers; au contact de tant de gens qu’ils fréquentent, ils ont pris leur folle prodigalité et leur avidité: c’est là, semble-t-il, un acheminement vers la civilisation, mais c’est aussi la ruine des bonnes moeurs, c’est la substitution de la fourberie à la place de l’innocente simplicité dont nous parlions tout à l’heure.”³³ Ideea coruperii moravului bun prin traiul bun își face astfel loc în istoriografie.

Geograful Pomponius Mela, urmând mai probabil pe Ephor, duce raționalitatea discuției mai departe, accentuând contradicția între Scitii barbari și Scitii civilizați, pe care îi discută geografic, distribuiți, cum se aflau, pe triburi. Este ceea ce va face și Tacitus, în *Germania*. Despre locuitorii coastelor septentrionale ale Pontului Euxin are cuvinte grele: *asperi, inculti, pernoxii appulsis*, ceea ce se aplică înainte de toate Taurilor, cei care „*immanes sunt moribus immanemque famam habent*”. Sarmații sunt „*gens immanis atque atrox*”. Locuitorii din interior sunt din cei care „*bella caedesque amant*”, practicanți ai unor „aspre rituri”, aducându-ne aminte de Herodot. Alte triburi sunt zugrăvite astfel: „*Sarthae auri et argenti (...) pestium ignari vice rerum commercia exercent, atque ob saeva hiemis admodum adsiduae demersis in humum sedibus specus aut suffossa habitant, totum bracati corpus, et nisi qua vident etiam ora vestiti*”; „*Asiacae furari quid sit ignorant: ideoque nec sua custodiunt nec aliena contingunt*”; „*Aremphaei sunt justi et sacri*” (ca la Herodot). În fine, Mela îi abordează astfel pe Hiperbooreeni, urmându-i pe Pindar și pe Hecateu (acesta din urmă plasându-le țara dincolo de țara Celților): „*leur terre est augusta, aprica, per se fertilis. Cultores justissimi et diutius quam ulli mortalium et beatius vivunt. Quippe festo semper otio laeti non bella movere, non jurgia; ils adorent Apollon Délien; lorqu'ils ont assez de la vie, ils se donnent la mort avec une joyeuse sérénité*”³⁴.

Plinius în *Naturalis Historia* în cartea a patra vorbește consistent și obiectiv despre Sciti, în vreme ce în cartea a șasea, pasajul asupra Hiperbooreenilor pare să se bazeze masiv pe Pomponius Mela: „*Regio aprica felici temperie, omni adflatu noxio carens*”³⁵.

Teza fundamentală a lui Alexander Riese, pe care am îmbrățișat-o, la rândul

³² A. Riese 1883: 57-58. Cei trei autori latini par să aibă o sursă comună, pe care Riese o consideră a fi Posidonius.

³³ Idem: 62-63.

³⁴ apud A. Riese 1883: 66-67.

³⁵ Idem: 68.

nostru, este că Romanii au recurs la o substituire a imaginii Sciților cu cea a Germanilor, proces petrecut la sfârșitul Republicii și la începutul Imperiului. Spun „am îmbrățișat-o” întrucât, în absența unei erudiții care să dea putință unei opinii proprii îndreptățite documentar, ne rămâne să îl credem pe autorul studiului temeinic pe sursele antice.

Imperiul a dat reperele necesare pentru o viață civilă în ordine și securitate, cu un nivel de viață îmbunătățit și cu instituții considerabil întărite; toate apar în vechile panegirice ale guvernământului imperial, și astfel, ne rămâne destul de greu a verifica dacă într-adevăr, bunul mers al vieții private a romanului obișnuit, corroborat cu amplitudinea corupției făcute posibilă și cu pericolul morții în feluri și împrejurări statale noi, va fi dus la o căutare a vechilor valori comune: bucuria pierdută, virtutea, simplicitatea și virilitatea, stinse din societatea strict romană, la mari depărtări: atât în spațiu, cât și în timp. Aceasta ar fi explicația originii nevoii de glorificare a populațiilor încă departe de lumea romană, procedură puțin conformă, se știe, cu adevărul istoric: iată de ce adevărata comparație este între poporul barbar și timpul bătrân, vechi, al Romei de dinaintea veacurilor scurse, anume cel care îi produsese pe Romulus și pe Cato³⁶.

Lucan descrie foarte plastic o relație nu de înfruntare comparativă, ci de transfer de patrimoniu al virtuților între Romani și Germani, ca urmare a victoriei lui Caesar de la Pharsalus: „*Quod fugiens civile nefas, reddituraque numquam / Libertas, ultra Tigrim Renumque recessit, / Ac, totiens nobis jugulo quae sita vagatur / Germanum Scythicumque*

³⁶ Ibidem. Acest tablou este creionat tot în A. Riese 1883: 71. Tot el descrie nașterea opozitiei politice stoice sub imperiu, după Augustus, pentru că a existat o puternică reacție în societatea romană față de perversitatea personală a multor împărați, față de care nu putea exista o altă opozitie decât tot una de convingere, personală; cei care s-au considerat pe ei însăși responsabili cu o reacție, anume romani din familiile bune, s-au organizat într-o opozitie politică mai mult sau mai puțin recunoscută, care făcea mai puțin activism politic și mult mai mult din cel ideatic, aducând mereu aminte de timpurile vrednice de demult. Fiindcă au existat și dintr-o categorie, și din cealaltă, apropierea s-ar fi făcut în jurul imaginii lui Cato din Utica, oponentul lui Caesar, care s-a ridicat în Senat împotriva acestuia, tocmai după ce se dusește împotriva Germanilor (în pofida tratatului existent cu aceștia), ucisese trei sute de mii dintre ei, iar discuția se purta acum în jurul sacrificiului de făcut zeilor Romei în semn de mulțumire pentru victorie: Cato cere, însă, tocmai ca generalul să fie dat pe mâna Germanilor trădați. Prin urmare, simpatia pentru Germani este în această vreme o antipatie față de dictatori și va persista în mijlocul opozitiei stoice în întreg secolul I d. Chr. Membrii acestei opozitii i-au numărat pe Thrasea Paetus, pe ginerele lui, Helvidius Priscus, scriitori precum Persius, Musonius Rufus, Lucan, filosofi ca Seneca, și Tacitus, desigur. Toți aceștia căuta și găseau, la popoarele barbare, nu doar virtutea cea veche, limpezimea și viața fericită, ci și *libertatea*, cea care nu mai exista la Roma. Așa s-au asociat Sciții din imaginarul antic sugerat mai sus, cu Germanii de acum, aceștia fiind în prima linie și în primul rând pentru Romanii de acum. Astfel, la Lucan și la Seneca este explicită opozitia între Germanii vredniči de elogiu pentru libertatea lor, viața fericită, vigoarea și viața lor, și Romanii încastrăți într-o istorie care nu mai e compatibilă cu asemenea valori ale începutului. E greu, desigur, a compara conștiința istoriei directe din spatele lor, a istoriografilor primului secol, bunăoară, cu cea a noastră: diferența e atât de amplitudine a datelor la dispoziție (metodă, vastitatea a pământului acoperit) cât și de mii de ani: totuși, marcăm drept semnificativă la capitolul conștiința istorică *de sine* acestei vii luări de poziție moral comparative, moment în care nu putem să nu trimitem la exgeza clasică a lui Mircea Eliade asupra subiectului istoriei la popoarele „primitive” și la civilizații Europei și nu numai: cf. Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Ed. Univers Encyclopedic Gold, București 2011. Într-un fel sau în altul, acești romani auto-reflexivi și adesea activi în plan socio-politic au reacționat tocmai la „teroarea istoriei”, mai cu seamă când, în cursul comparației cu popoarele barbare, au scos tare în evidență începutul sfârșitului virtuților lor, odată cu intrarea în raza civilizației, din care Roma se tot împărătea de secole, după timpurile distinse și demne ale începuturilor sale ca oraș, sistem politic și paradigmă cultural-istorică. (Idem: 71-73)

bonum, nec respicit ultra Ausoniam.”³⁷ Disprețul ori seninătatea față de moarte a popoarelor Nordului este și el explicit: „Omnis in Arctois populus quicumque pruinis / Nascitur, indomitus bellis, et mortis amator.”³⁸

Seneca vorbește adesea în *De ira* despre caracterul pasional al Germanilor, lucru pus de Riese pe seama stoicului care vede în Germani un model inclusiv în această dimensiune: *ira*, defect unic al Germanilor, pe care Tacitus îl va invoca drept singurul capabil să asigure victoria durabilă a Romei asupră-le: „Maneat, quaeso, duretque gentibus, si non amor nostri, at certe odium sui” (*Germania*, 33). Căci *ira*, crede Seneca, este și semnul unei forțe interioare caracteristice celor mai speciale spirite: „ingenia natura fortia iracundiam ferunt, nihilque tenue et exile capiunt, ignea et fervida” (*De ira*, 2, 15, 2). Cel mai semnificativ lucru care transpare de aici este faptul că Roma este în relații reale cu Germanii, spre deosebire de Grecii care nu se puteau lăuda prea mult cu astfel de situații, în raport cu Scitii. Tot limpede este și felul în care este căutată sursa și secretul forței barbarului, în directă legătură cu viața simplă și sobră a popoarelor Nordului, cea care face din ei oameni fericiti și mulțumiți³⁹.

Sunt aceste relații directe cu Germanii îndeajuns pentru a explica predilecția pentru prezentarea lor idealizată, în ipostaza „bunului barbar”? Nu erau la fel de buni, în acest scop, și locuitorii Pannoniei, ai Noricum-ului, Iberii, Getulii, Arabiei ori Partii? – se întreabă, îndreptățit, Riese. Interesanta și lucida lui expunere a cauzelor pentru o atare „campanie de imagine” a Germanilor în rândul istoriografiei romane este și pentru noi de majoră relevanță. Întâi, pentru că partida opoziției stoice avea nevoie de un popor la granițele Imperiului, cu care acesta să își fi încercat forțele și să fi eșuat, amintindu-și că orice, chiar și un imperiu, are niște limite. Iar, spre deosebire de Partii, spre exemplu, aflați sub un guvernământ oriental despotic, Germanii păreau, cel puțin, să se bucure de o *libertas* aristocratică, în termenii latini ai problemei. Iar această idee nu putea să provină din Titus Livius sau din Asinius Pollio, ci trebuie că a fost o dezvoltare pe tărâm local a numitei opoziții stoice. Și dacă există o influență, aceea în mod cert este a lui Posidonius, cel care inaugurează idealizarea popoarelor barbare din Nord-Vest, chiar dacă nu vorbește în mod explicit despre Germani, ci despre Hyperboreeni, pe care îi „strămută” în Vest, pentru că ei trebuie să locuască la izvoarele Dunării (Heraclid îi asimilase pe Celți Hyperboreenilor), ceea ce nu putea fi, pentru Posidonius, altundeva decât în Alpi; or, izvoarele Dunării sunt în țara Germanilor: *q. e. d.*. O a treia rațiune pentru substituirea Scitilor cu Germanii pe poziția „barbarului ideal” ar putea sta în înseși asemănările dintre cele două popoare antice, dar și în diferențele certe în epocă, cele care împiedicau strămutarea unora în totalul beneficiu de imagine al celorlalți.

Astfel, ambele populații trăiesc în regiuni reci și inospitaliere, dincolo de frontieră nordică a Imperiului, ambele sunt curajoase și luptă cu patimă, ambele sunt cunoscute pentru directețea lor (celebră încă de la periplurile istoriografice ale înțeleptului scit Anacharsis), ambele trăiesc an-urban (neclară distincția dintre nomadism și ruralitate, în

³⁷ *Pharsalia*, 7, 432 sqq., apud A. Riese 1883: 73.

³⁸ *Ibidem*, 8, 363 sqq. A. Riese adaugă referiri la Caesar, *De Bello Gallico*, 6, 14, unde Druzii îi învățau pe Galli să trăiască și să lupte potrivit unei asemănătoare doctrine a nemuririi sufletului, la Appian, care afirmă despre Germani că disprețuiau moartea în speranța unei vieți noi, precum și la Geții lui Herodot, și ei purtători, mai înainte de toți ceilalți (în ce privește mențiunea documentară), ai credinței în lipsa de relevanță a primei morți (A. Riese 1883: 74, și notele 1 și 2).

³⁹ A. Riese 1883: 75-76. Tot acolo este menționat și moralistul stoic Musonius Rufus, care exaltă traiul aproape de natură, pus, în istoriografia mitico-ficțională antică, atât pe seama Scitilor, cât și a Germanilor, spre exemplu traiul în borte, în loc de case, și hrana alimentelor crude, în loc de cele gătite.

izvoare), non-agricol, fiind cel mult crescători de animale (mai probabil că da, altminteri de unde în atâtea mențiuni hrana lăudată, cu lapte: de iapă, de vacă, de oaie – și acestea fiind rar precizate); lipsite ambele de proprietăți private, de bani pe care nu îi utilizează, chipurile; cu un unic comun viciu: patima beției; cu adunări decizionale larg reprezentate și bine cumpănite; cu credința îmbătătoare în nemurire; cu participarea femeilor la lupte (o spune Herodot despre Geți, Sciții și Germani) alături de soții lor; cu fenotipii asemănătoare: ochi albaștri, părul roșcat și drept; hrănitori cu lapte și carne; ambele cinstesc căsătoria și pedepsesc aprig adulterul; Caesar (*B. G.* 4, 1) și Tacitus (*Germ.* 26) pomenesc de practica agricolă de a schimba între ei ogoarele (!); iarna petrecută în peșteri, cu petreceri cu joc și libațiuni, e pomenită pentru ambele etnii de către Vergilius (*Georg.* 3, 379) și Tacitus (*Germ.* 23, 24); tot așa, ambele împărtășesc o asemenea generalitate a virtuților, încât bunele moravuri rezultate survin firesc și nu sunt datorate legilor bune. Nu în ultimul rând, o seamă de autori promova ideea unei înrudiri între Cimerieni (Sciții) și Cimbri (îndeobște cunoscuți drept Germani).

Diferențele evidențiate de Riese stau în: nomadismul Sciților, versus sedentarismul (în locuințe fixe – Tacitus, *Germ.* 16) Germanilor; Tacitus precizează (*Germ.* 17) că, pe timp de pace, Germanilor le face plăcere să-și vadă de casă, câtă vreme Sarmatii trăiesc în căruțe cu tot avutul lor; o consecință ar fi că Sciții umblă mereu îmbrăcați în blănuri și piei, doar cu față descoperită, câtă vreme Germanii se acoperă cu piei în exterior, dar umblă goi prin casele lor; beau alcool făcut din plante diferite: Germanii, din orz, Sciții, din fructele acide ale scorșului; Sciții sunt guvernați de regi, Germanii participă la adunările comunitare unde se hotărăște totul; Sciții aruncă săgeți otrăvite, Germanii, nu; Sciții fac băi calde (întrebarea fiind unde?), Germanii se îmbăiau în apele de râu înghețate, și așa mai departe.

Per total, se poate vedea cum Tacitus nu a preluat la întâmplare și nici nu a distribuit aleator trăsături de barbar idealizante asupra Germanilor, ba mai mult, el se verifică și se pune în acord cu spusa lui Caesar în privința Germanilor, pe care o preferă celor discordante, în probleme ca îmbrăcământea și hrana acestora⁴⁰.

Tacitus, în *Germania*, îi urmează pe Lucan și pe Seneca, adică acea *opozиtie stoică* impunătoare de paradigmă, în ceea ce privește spiritul problemei, iar în ceea ce privește faptele, îl urmează în primul rând pe Caesar și documentele posterioare acestuia, asupra Germanilor. Se știe că țelul lui Tacitus a fost să îi zugrăvească pe Germani cu toată precizia și, dacă se poate, cu toată obiectivitatea lui, dovedită prin granulația detaliului etnografic. Nu știm dacă a avut, în mintea lui, vreo relevanță comparația cu Sciții. Riese spune că nici nu vom putea ști⁴¹. Dar tot el spune că avem motive să ne întrebăm dacă nu va fi jonglat cumva cu anvergura puterii Germanilor: poate că va fi făcut astfel încât să o diminueze întrucâtva⁴². Baza demonstrației sale textuale stă în franchețea căte unui comentariu: ca de pildă în *Germania*, XXII, 3: „*deliberant, dum fingere nesciunt, constituunt, dum errare non possunt*”. Chiar și conceptul de *libertas* este pus sub aceeași minimă, dar fermă, îndoială, așa cum e în *Germania*, XXI, 1: „*quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem.*” De asemenea, în *Germania*, XI, 1: „*Illud ex libertate vitium, quod non simul nec iussi conveniunt, sed et alter et tertius dies cunctatione coeuntum absumitur.*” Dar acuratețea altrei categorii de comentarii credem că exclude jongleria cu informația istorico-etnografică: pur și simplu Tacitus probează o capacitate mare de punere în context local a (aproape)

⁴⁰ A. Riese 1883: 80-83.

⁴¹ Idem: 95.

⁴² Idem: 96.

oricărei informații, cel puțin aşa apare în ochii etnologului de azi, care se bucură prea rar de documente scrise cu un aşa fin spirit critic. Așa e fragmentul următor, din *Germania*, IX, 2: „*Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos as nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia videt.*”⁴³

Pentru a-l cita pentru ultima oară pe Alexander Riese, călăuza noastră în acest periplu istoriografic asupra barbarilor nordici, din punctul de vedere al autorităților reflexive „centrale”, greco-latine, Tacitus admira în grad maxim devotamentul Germanilor pentru conducătorii lor; discursurile acestora, precum și cele ale omologilor lor romani, prezente în *Istoriile* și în *Anale*, ne dău acces „jusqu’au fond dans la pensée intime de l’historien en ce qui concerne les Germains, le peuple libre par excellence, Rome, et les rapports des Germains et des Romains”⁴⁴.

⁴³ Fragmentul este splendid tradus de către Teodor Naum, în ediția sa la textul lui Tacitus: „De-altminteri, Germanii cred că nici a-i încide pe zei între pereți, nici a-i plăsmui în chip de om nu se potrivește cu măreția Celor de sus: ei le-nchină dumbrăvi și păduri și pun nume de zei acelei taine pe care-o văd numai în evlavia lor.” (Tacit, *Germania*, ed. 1942: 35, 37)

⁴⁴ A. Riese 1883: 100.

BIBLIOGRAPHIA

FONTES

- Caesar, *De Bello Gallico*. URL: <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#cae>
- Horace, *Oeuvres*. Texte Latin. Ed. par F. Plessis et P. Lejay. Paris: Librairie Hachette, 1911.
- Horatius. URL: <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#horace>
- Herodot, *Istorii*. URL: <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm#Herodote>
- Lucan, *Pharsalia*. URL: <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#lucain>
- Sallustius. URL: <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sal>
- Seneca, *De ira*. URL: <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>
- Tacit, *Germania*. Introducere, text, traducere, comentar, apendice critic de Teodor A. Naum, Universitatea din Cluj – Sibiu, 1942.
- Tacite, *La Germanie*. URL: http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/tacite_germanie/default.htm
- Tacito, *La Germania*. A cura di Luca Canali. Pordenone: Edizioni Studio Tesi, 1991 [1983].
- Cornelio Tacito, *Opere*, a cura di Camillo Giussani, Albino Garzetti e Alain Michel. Torino: Einaudi, 1968, pp. 825-854.
- Virgile, *Oeuvres. Texte Latin*. Ed. par F. Plessis et P. Lejay. Paris: Librairie Hachette, 1918.
- Vergilius. URL: <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#vir>

STUDIA

- André, Jacques 1982: „Des Indiens en Germanie?”. In: Journal des savants, 1982, n°1, pp. 45-55. URL: www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1982_num_1_1_1442.
- Eliade, Mircea 2011: *Mitul eternei reîntoarceri*. Trad. de Maria și Cezar Ivănescu. București: Editura Univers Enciclopedic Gold.
- Favier, Jean 2002 [1991]: *Marile descoperiri de la Alexandru Macedon la Magellan*. Trad. S. Mihăescu-Cârsteau. București: Editura Artemis.
- Riese, Alexander 1883: *L'idéal de la justice et de bonheur et la vie des peuples du Nord dans la littérature grecque et latine*. Trad. de l'allemand par F. Gache, J. Sully Piquet. Paris: Librairie C. Klincksieck.

DESPRE LECTURĂ ȘI LECTORI ÎN *DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM**

Carmen Fenechiu

On Reading and Readers in *De finibus bonorum et malorum* (Abstract)

The paper analyses the information concerning the reading experience that can be found in Cicero's *De finibus bonorum et malorum*, namely, intended readership, authors and works read in this period, modes of reading, and places of reading. Right from the start, Cicero differentiates four types of potential readers and hence of potential critics of his work: 1. those who are displeased with the study of philosophy, 2. those who are displeased with the excessive study of philosophy, 3. those who prefer to read in Greek, and 4. those who believe that this type of genre is beneath Cicero's rank and standing. The author then proceeds to answer to each kind of critics and, in his response, not only does he mention different Greek and Latin authors and works read in his time, but he also delivers a defense in favor of Latin authors and works. As to the purpose of reading, it is argued in this work, that reading is done not only for practical use, but also for pleasure.

Keywords: Cicero, reading, readers, Greek literature, Latin literature.

§ 1. Introducere

Interesul crescut al specialiștilor în ceea ce privește lectura și cititorii din lumea romană este dovedit de numeroasele cărți și articole apărute în ultimele decenii care le sunt dedicate. Ceea ce se remarcă de la început este relaționarea cercetărilor despre lectură în lumea romană cu alte teme și probleme, legate foarte strâns de acest subiect, precum competențele de citire și scriere („literacy”), literatura și viața culturală, suportul material și forma cărții, biblioteci publice și private, care ar putea fi grupate în patru mari teme exprimate sub formă de întrebări: 1. Cine știa să citească, cine ctea și cine erau cititorii de literatură? 2. Ce se ctea, care era influența scrierilor grecești? 3. Cum se ctea, care sunt modurile și scopurile lecturii? 4. Unde se ctea, care sunt spațiile dedicate lecturii?

Asupra acestor întrebări, care se intersectează și se suprapun parțial, se vor axa examinările din acest articol ce se va focaliza asupra perioadei republicane târzii și va folosi ca sursă primară tratatul ciceronian *De finibus bonorum et malorum*. În această lucrare dedicată preocupărilor etice, autorul latin oferă informații demne de atenție despre lectură, mai exact, despre diferite tipuri de potențiali cititori ai tratatului său, despre autori și lucrări ce stau la baza începuturilor literaturii latine, despre lecturi filosofice ale elitelor romane din această epocă, despre scopurile diferite ale lecturii.

* Lucrare de disertație susținută în cadrul programului postuniversitar „Biblioteconomie și știință informării”, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai”, în iulie 2018.

§ 2. Lectori și lecturi în *De finibus bonorum et malorum*

Primele cuvinte din versul întâi al *Eneidei* vergiliene sunt într-un fel citite de pe un graffito scris pe un zid din Pompei, în alt fel din literele scrijelite pe o cărămidă găsită în provincia hispanică Baetica, diferit lecturate de pe o tăblă cerată ce conține un exercițiu de școală și în cu totul alt fel de pe un sul de papirus. Este de presupus că și cititorii vor fi diferiți, dar chiar și același cititor se va raporta diferit la același text în funcție de context; putem, de exemplu, ușor presupune că un membru al elitei romane în vizită la Pompei va citi fără probleme de pe un zid cunoscutele *arma virumque cano* [„cânt armele și pe bărbatul”], fiind probabil amuzat de apariția lor murală și evaluând, probabil negativ, grafia. Și mai amuzat va fi însă, poate chiar admirând ascuțimea mintii celui ce a scris textul, dând, tot la Pompei, peste un graffito ce parodiază aceste cuvinte prin formularea *fullones ululam ego cano non arma virumque*¹ [„eu cânt spălătorii de țesături și buha, nu armele și pe bărbatul”].

Același text constituie, aşadar, realități culturale diferite în dependență de proveniența socială a cititorului și gradul său de cultură, de suportul material pe care se află scris, de momentul, maniera și locul în care se face lectura. Ceea ce trebuie subliniat de la început este, astfel, faptul că lectura, chiar lectura aceluiași text nu trebuie și nu poate fi privită de manieră omogenă, nediferențiată, actul lecturii fiind puternic contextualizat. Lectura va fi, astfel, interpretată și analizată în această lucrare nu doar ca un proces cognitiv, ci și ca un construct sociocultural, „a complex sociocultural construction that is tied, essentially, to particular contexts.”²

Condiția *sine qua non* a oricărui act de lectură este, bineînțeles, existența unui cititor ce are competențe de citire. Problema gradului de alfabetizare în lumea romană, unul dintre cele mai dezbatute subiecte de specialiști, este dificil de rezolvat din cauza puținelor surse documentare care s-au păstrat până în vremea noastră. De aceea, William Harris, autorul uneia dintre cele mai importante lucrări dedicate alfabetizării în lumea clasică, este extrem de transțant în ceea ce privește imposibilitatea de a oferi cifre exacte în ceea ce privește numărul de persoane alfabetizate: „we shall obviously never know in a clear-cut numerical way how many people were literate, semi-literate, or illiterate in Graeco-Roman world, or even in any particular milieu within it”³, preferând să-și concentreze atenția asupra relației dintre alfabetizare și clasa socială. Această poziție nu îl împiedică însă să ofere procente aproximative ale numărului de persoane alfabetizate și să remарce următoarele: „there was without doubt a vast diffusion of reading and writing ability in the Greek and Roman world (...), but there was no mass literacy.”⁴ În ciuda sintagmei folosite („vastă difuzare”), cercetătorul este destul pesimist, iar procentele pe care le oferă sunt, pentru toate perioadele avute în vedere, foarte reduse: pentru Italia arhaică și perioada republicană mijlocie (între anii 800 și 200 î.e.n.) – probabil între 1 și 2%, cu mult sub 10%;

¹ http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/inschrift/suche?hd_nr=&land=&fo_antik=&fo_modern_fundstelle=&literatur=&dat_jahr_a=&dat_jahr_e=&hist_periode=&atext1=arma&bool=AND&atext2=cano&sort=hd_nr&anzahl=20

² W. A. Johnson 2000/121-4: 600.

³ W. V. Harris 1991: 7.

⁴ W. V. Harris 1991: 3.

pentru secolul II î.e.n. – nu mai mult de 10% din populație, gradul de alfabetizare al femeilor fiind probabil minim; pentru perioada republicană târzie și cea imperială (între anii 100 î.e.n. și 250 e.n.) – în Italia și Roma, gradul de alfabetizare al bărbaților cu mult sub 20-30%, iar al femeilor sub 10%.⁵

Printre motivele oferite de Harris pentru a explica numărul redus de persoane având competențe de citire și scriere se află, în principal, insuficiența școlilor (faptul că aceste școli nu erau subvenționate, ci profesorii erau plătiți de către elevi), dar și lipsa de materiale ieftine de scriere.⁶ Nu este de mirare, prin urmare, că din acest număr redus fac parte în proporție foarte mare persoane care au resursele materiale necesare pentru a-și asigura educația, aşadar, persoane provenind din clasele superioare, care sunt, de altminteri, tocmai cele predominant analizate în lucrarea lui Harris.

Este evident însă că în lumea romană nu doar elitele știau să citească și să scrie, chiar dacă, de bună seamă, în rândul acestora gradul de alfabetizare era foarte ridicat, deoarece aceste cunoștințe devin destul de timpuriu o necesitate pentru membrii elitei senatoriale⁷. Din păcate, știm destul de puțin despre competențele de citire și scriere ale persoanelor din clasele inferioare, fiindcă sursele primare nu sunt doar reduse numeric, ci, în plus, ele oferă informații parțiale și părtitoare; mai ales documentele literare, care sunt scrise de elite pentru elite.

Competențele de citire și scriere pot fi și sunt deținute în grade extrem de diferite, de la persoane semi-analfabete, care de-abia pot citi și înțelege propoziții scurte până la adevarăți profesioniști ai lecturii. De bună seamă că unii dintre țărani, meșteșugari, comercianți și soldați știau să scrie și să citească texte simple, care îi ajutau în viața de zi cu zi, dar nu reușeau să deslușească un text literar. Citirea unui text literar scris pe un rulou de papirus – forma obișnuită de carte pentru antichitatea clasică – necesită un grad înalt de cunoștințe și competențe tehnice. În lumea romană, cititorii de literatură proveneau în proporție covârșitoare din rândul elitelor, ceea ce are impact asupra manierei în care este scrisă, receptată și concepută literatura, asupra genurilor practicate, asupra actului lecturii, asupra suportului material și a formei cărții literare. În plus, după cum arată cercetări recente, literatura nu avea doar un rol cultural, ci și unul social și politic, ceea ce nu este surprinzător având în vedere rolul jucat de elite în crearea literaturii, dar și al literaturii, la rândul ei, în construirea și definirea elitelor⁸. Literatura latină este, prin urmare, scrisă de elite pentru elite, fiind concepută și dezvoltată ca un mijloc, „a medium through which competing sectors of Roman society sought to advance their interests over and against other sources of social and political authority”⁹.

Începuturile literaturii în limba latină se situează în secolul III î.e.n. și stau sub semnul unei foarte puternice influențe a modelelor grecești. Nu este vorba de un proces de transfer *tale quale* al modelelor grecești, ci de o relație complexă, de schimburi și interacțiuni care se instituie între literatura greacă și literatura *in statu nascendi* română. Această relație complexă dintre cele două literaturi se menține, după cum se va vedea din textul ciceronian analizat, chiar și în secolul I î.e.n.

⁵ W. V. Harris 1991: 158, 173, 259.

⁶ W. V. Harris 1991:13-14.

⁷ W. V. Harris 1991: 157: „by the end of the fourth century at the very latest, no male member of the senatorial order could possibly have done without the ability to read.”

⁸ T. Habinek 1998: 3: „The social milieu from which Latin literature emerged and in the interests of which it intervened was that of the elite sector of a traditional aristocratic empire.”

⁹ T. Habinek 1998: 3.

Construirea noii literaturi se face însă nu doar prin negocieri între autorii romanii și operele originale grecești, ci și între autorii romani și cititorii sau, mai ales, în cazul pieselor de teatru, spectatorii lor: „Roman poets from the very beginning of the written record entered into and freely acknowledged complex negotiations first with the creators of their Greek models and then increasingly with their Roman compatriots.”¹⁰ Modelele literare grecești sunt însă preluate nu doar din considerente estetice, ci și datorită prestigiului de care se bucura această literatură, prestigiu care avea potențialul de a contribui la consolidarea puterii romane¹¹ și deci, în mod direct, a puterii elitei aristocratice romane. Folosirea literaturii de către elite ca resursă în obținerea de capital simbolic urmează logic celei a folosirii scrierii în același scop.

Pe de altă parte, după cum arată Sander Goldberg, însăși istoria începuturilor literaturii latine este un construct, deoarece ceea ce știm despre aceste origini provine mai ales din lucrări scrise în secolul I î.e.n.: „Because the literary history of the Republic as we tell it today is largely a first-century story, it is worth paying more attention than is customary to how and why first-century Romans told it as they did. This means understanding Romans of the late Republic as both users and shapers of their literary heritage.”¹²

Printr-un proces retrospectiv, argumentează Goldberg, Cicero și Varro transformă texte existente în instituția literatură, cei doi autori latini creează istoria literaturii latine în dependență de nevoile și interesele lor sociale și politice de cititori provenind din elite: „when Cicero refers to *litterae*, he often means «literature» in something very like the modern sense of texts marked with a certain social status, whose «literary» quality denotes not simply an inherent aesthetic value but a value accorded them and the work they do by the society that receives them. Literature is thus the result not just of creation, but of reception. Distinguishing the creation of literature from the creation of texts, valuing the work of readers along with the work of writers, has important advantages. It becomes much easier to understand how the traditional «history» of early Roman literature took shape through a process of hindsight and back projection as men like Varro and Cicero sought among third- and second-century texts what they required to meet their own first-century needs.”¹³

Ca sursă de legitimizare și consolidare a puterii, ca instrument de control și restrângere a altor forme de putere și autoritate sociale, literatura trebuie să fie compusă din texte care se supun și se conformează intereselor elitei, iar cele care nu promovează și propagă aceste interese trebuie și sunt excluse din canonul literar. Cum se realizează însă acest lucru? În încercarea de a oferi un răspuns acestei întrebări – care răspunde și la întrebarea ce se citea, mai exact, ce citea Cicero și ce recomanda contemporanilor săi să citească – se va recurge la lucrarea *De finibus bonorum et malorum*, fiind, de asemenea, avute în vedere și alte informații privind lectura oferite de aceeași operă: cititori potențiali sau idealii, lectura folositoare și cea de placere, spații ale lecturii.

¹⁰ S. Goldberg 2005: 37.

¹¹ T. Habinek 1998: 34: „For the Romans, Greek culture, like the Greek population and the Greek material wealth, was a colonial resource to be exploited and expropriated; to the extent that Greek culture was admired, it was as much for its potential to augment Roman power as for any immanent qualities and characteristics.”

¹² S. Goldberg 2005: 8.

¹³ S. Goldberg 2005: 18.

De finibus bonorum et malorum [Despre supremul bine și supremul rău / Despre limitele binelui și răului] este un tratat de morală, scris de Marcus Tullius Cicero în anul 45 î.e.n., în care este tratată problema binelui suprem, din punctul de vedere al celor trei sisteme filosofice predominante la Roma, epicureismul, stoicismul și academismul lui Antiochus din Ascalon, un academism amestecat cu elemente peripatetice. Lucrarea, împărțită în cinci cărți, este concepută sub forma a trei dialoguri, care sunt imaginare având loc în momente și în locuri diferite, în care sunt expuse și criticate opiniile celor trei școli amintite anterior, repartizarea fiind următoarea: cărțile I și II – școala epicureică, cărțile III și IV – școala stoică, cartea a V-a – școala eclectică academico-peripatetică a lui Antiochus din Ascalon. Fiecare dintre aceste școli este apărată de un discipol al respectivului sistem filosofic cu care Cicero intră în dialog și în controversă: Lucius Manlius Torquatus este reprezentantul epicureismului, Marcus Cato cel al stoicismului, iar Marcus Pupius Piso Frugi Calpurnianus expune ideile școlii eclectice.

Tratatul, dedicat lui Marcus Brutus, el însuși elev al lui Antiochus din Ascalon și deci partizan al ideilor expuse în cartea a V-a, începe cu o prefată în care Cicero discută criticile la care se expune transpunând în latină ideile filosofiei grecești și dedicându-le o lucrare, fiind făcută cu acest prilej o separare între tipuri distințe de potențiali critici ai tratatului său:

I.1. *Non eram nescius, Brute, cum, quae summis ingeniis exquisitaque doctrina philosophi Graeco sermone tractavissent, ea Latinis litteris mandaremus, fore ut hic noster labor in varias reprehensiones incurreret. nam quibusdam, et iis quidem non admodum indoctis, totum hoc displicet philosophari. quidam autem non tam id reprehendunt, si remissius agatur, sed tantum studium tamque multam operam ponendam in eo non arbitrantur. erunt etiam, et ii quidem eruditii Graecis litteris, contemnentes Latinas, qui se dicant in Graecis legendis operam malle consumere. postremo aliquos futuros suspicor, qui me ad alias litteras vocent, genus hoc scribendi, etsi sit elegans, personae tamen et dignitatis esse negent.*¹⁴ [,Când am încrezînat limbii latine probleme pe care filosofii cei mai inteligenți și de o deosebită cunoaștere le-au tratat în limba greacă, știam, Brutus, că se va întâmpla ca această muncă a noastră să fie criticată în diferite moduri. Căci unora, deși nu cu totul neînvățăți, le displace cu totul această preocupare de a filosofa. Alții însă nu critică atât activitatea în sine, dacă este făcută cu reținere, cât socotesc că nu trebuie depus atâtă interese și efort în această preocupare. Vor fi chiar și persoane, și anume cele erudite în literatura greacă, dar disprețuind literatura latină, care să spună că preferă să-și dea osteneala citind lucrări grecești. În cele din urmă, îmi imaginez că vor fi unii care să mă îndemne spre alte genuri literare, căci vor spune că acest fel de scriere, chiar dacă este ales, nu se potrivește persoanei și demnității mele.”]

Se poate, astfel, observa că autorul latin instituie o cvadruplică diferențiere între criticii săi potențiali: 1. cei cărora le displace cu totul filosofia, 2. cei care nu sunt de acord cu atenția excesivă acordată acesteia, 3. cei care preferă să citească lucrările grecești în

¹⁴ Pentru pasajele citate din lucrarea ciceroniană *De finibus bonorum et malorum* am folosit textul digitizat oferit de Packard Humanities Institute (PHI # 5.3 [CD-ROM] (1993, 1998) – Los Altos, Calif.: Packard Humanities Institute; Cedar Hill, Texas: Silver Mountain Software), dar am confruntat acest text cu ediția tipărită: Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et traduit par Jules Martha, Les Belles Lettres, Paris, tome I, 1928, tome II, 1930.

original și, în sfârșit, 4. cei care consideră că nu se potrivește statutului lui Cicero a se preocupă cu acest gen de literatură. Este evident că acești cititori *in spe* la care se referă autorul latin provin din rândul claselor superioare, cei care cunosc limba greacă și pot să se bucură de lucrări în original, cei al căror comportament este atât de marcat de *dignitas* și *gravitas*, încât știu că anumite genuri literare, chiar dacă sunt citite și apreciate, nu trebuie practicate de ei și nu ezită să-i critice pe cei din anturajul lor care fac acest lucru. Cuvintele „nu se potrivește persoanei și demnității mele” [*personae tamen et dignitatis esse negent*] sunt nu doar o dovadă de „peer pressure”, prin care se încearcă păstrarea *status-ului* tuturor membrilor, dar ar putea fi citite și ca o notă critică întîmpinată individual și adresată strict autorului. Fiind un *homo novus*, Cicero nu face parte din elita aristocratică romană tradițională și probabil că a auzit asemenea critici fiindu-i adresate de mai multe ori în cursul avansării sale extraordinare pe scara socială, a demnităților și a puterii. Inițial, pentru a se insera, iar apoi pentru a-și consolida poziția în această comunitate restrânsă, Cicero se folosește de cunoștințele sale filosofice și retorice, precum și de capitalul acumulat prin prestigiul oratoric. Se instituie, astfel, o relație complexă și ambivalentă, Cicero creează lucrări literare, creează literatură (istoria literaturii) care sprijină interesele și ideile aristocratice, dar, în același timp, literatura îl creează pe Cicero, deoarece autorul se folosește de capitalul cultural dobândit pentru a avansa social, pentru a accede la putere și a se integra în grupul elitist al aristocrației senatoriale tradiționale.

Tratatul continuă cu răspunsurile adresate de Cicero fiecăreia dintre cele patru categorii de potențiali critici, mai întâi celor care disprețuiesc filosofia, apoi celor care nu sunt de acord cu preocuparea nemăsurată pentru ea, dar răspunsul cel mai detaliat și care ne interesează în cadrul acestei cercetări este adresat celor care disprețuiesc scrierile în limba latină, Cicero făcând o adevărată pledoarie în favoarea acestor lucrări și, prin urmare, în favoarea limbii latine și a creatorilor de literatură latină:

I.4-5. *Iis igitur est difficilius satis facere, qui se Latina scripta dicunt contemnere. in quibus hoc primum est in quo admirer, cur in gravissimis rebus non delectet eos sermo patrius, cum idem fabellas Latinas ad verbum e Graecis expressas non inviti legant. quis enim tam inimicus paene nomini Romano est, qui Ennii Medeam aut Antiopam Pacuvii spernat aut reiciat, quod se isdem Euripidis fabulis delectari dicat, Latinas litteras oderit? Synephebos ego, inquit, potius Caecilius aut Andriam Terentii quam utramque Menandri legam? A quibus tantum dissentio, ut, cum Sophocles vel optime scripserit Electram, tamen male conversam Atilii mihi legendam putem, de quo Lucilius: 'ferreum scriptorem', verum, opinor, scriptorem tamen, ut legendus sit. rudem enim esse omnino in nostris poetis aut inertissimae segnitiae est aut fastidii delicatissimi. mihi quidem nulli satis eruditii videntur, quibus nostra ignota sunt.* [„Este mai dificil a răspunde satisfăcător celor care declară că disprețuiesc lucrările scrise în latină. La aceștia eu mă mir mai întâi de acest lucru, de ce în problemele cele mai serioase nu le face plăcere folosirea limbii părintești, în timp ce aceiași citesc cu plăcere mici piese de teatru în latină traduse cuvânt cu cuvânt din greacă. Căci cine este atât de dușmănos aproape chiar numelui de roman, încât să disprețuiască sau să respingă *Medea* lui Ennius sau *Antiopa* lui Pacuvius, deoarece spune că este încântat de aceleași piese ale lui Euripide (în original) și că le urăște pe cele în latină? Aceasta va spune: «Să citesc eu *Synephebi* lui Caecilius sau *Andria* lui Terentius mai degrabă decât piesele originale ale lui Menandru?» De aceste păreri eu mă deosebesc atât de mult încât, deși Sofocle a scris o *Electra* extraordinară, consider că trebuie să o citesc pe cea

prost tradusă de Atilius; deși socotesc adevărată părerea lui Lucilius, care îl numea pe Atilius «un scriitor de fier», este totuși un scriitor și trebuie citit. Căci a fi cu totul necunosător privitor la poeții noștri este sau de o indolență extremă sau de un rafinament prea pretențios. Mie însă nu mi se par suficient de erudiți cei cărora le este necunoscută literatura latină.”]

Cicero este conștient de importanța literaturii în definirea, circumscrierea, construirea și apărarea segmentului social privilegiat din care făcea deja parte integrantă în 45 i.e.n.: „This power to define a social group through a shared knowledge and education is a key function of literature, a fact Cicero knew as well as any modern theorist.”¹⁵ Tocmai de aceea nu poate permite ca membri ai acestei elite să disprețuiască și să ignore literatura latină, considerând că până și un scriitor necizelat precum Atilius trebuie să fie citit. Acest pasaj oferă informații și despre alți autori latini vechi și despre lucrările lor traduse sau, mai degrabă, transpuse în latină din limba greacă. De ce transpunere, mai degrabă decât traducere? Fiindcă texte originale sunt modificate și adaptate de autorii latini pentru a răspunde intereselor, sensibilităților și cerințelor noii culturi și noilor cititori. Sunt amintite, astfel, următoarele piese de teatru: *Medea* lui Ennius, *Antiopa* lui Pacuvius, *Synephebi* lui Caecilius, *Andria* lui Terentius, dintre care a ajuns până la noi doar ultima dintre ele.

Nu se găsesc însă în *De finibus bonorum et malorum* doar informații despre cei mai vechi autori latini și lucrările lor, ci chiar și părți din textele acestora. Datorăm acestui obicei al lui Cicero de a cita autori de la începuturile perioadei republicane o parte din fragmentele literare timpurii care au supraviețuit până în zilele noastre. Acest interes este documentat chiar de pasajul următor I.5, unde sunt citate cuvintele «o, dacă în pădure nu...» [*utinam ne in nemore*], care fac parte din traducerea / transpunerea lui Ennius a tragediei *Medea* scrisă de Euripide:

I. 5-6. an 'Utinam ne in nemore... ' nihilo minus legimus quam hoc idem Graecum, quae autem de bene beataque vivendo a Platone disputata sunt, haec explicari non placebit Latine? Quid? si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis? nam si dicent ab illis has res esse tractatas, ne ipsos quidem Graecos est cur tam multos legant, quam legendi sunt. quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios in primisque familiarem nostrum Posidonium. quid? Theophrastus mediocriterne delectat, cum tractat locos ab Aristotele ante tractatos? quid? Epicurei num desistunt de isdem, de quibus et ab Epicuro scriptum est et ab antiquis, ad arbitrium suum scribere? quodsi Graeci leguntur a Graecis isdem de rebus alia ratione compositis, quid est, cur nostri a nostris non legantur? [„Dacă cuvintele traduse în latină «o, dacă în pădure nu...» nu le citim cu nimic mai rar decât pe cele grecești, nu ne va plăcea însă să fie expuse în latină și cele discutate de Platon despre a trăi bine și fericit? De ce? Dacă noi nu asumăm doar rolul traducătorului, ci păstrăm lucrurile care au fost spuse de cei pe care îi aprobăm, dar le adăugăm propria judecată și propria succesiune a ideilor în scriere, ce motiv au pentru a prefera lucrările grecești

¹⁵ S. Goldberg 2005: 97.

acestor lucrări latine, care sunt scrise într-un stil elegant și nu sunt simple traduceri din greacă? Căci dacă se aduce argumentul că aceste lucruri au fost deja tratate, atunci nu există niciun motiv de a mai citi atât de mulți autori greci, care totuși trebuie citiți. Căci ce a fost trecut cu vederea de Chryssipus în ceea ce-i privește pe stoici? Și totuși îi citim pe Diogenes, Antipater, Mnesarchus, Panaetius și pe mulți alții, mai ales pe prietenul nostru Posidonius. Oare ne încântă mai puțin Theophrastus când tratează subiecte deja tratate de Aristotel? Oare epicureicii renunță să scrie după bunul lor plac cu privire la probleme tratate deja de Epicur și de înaintașii lor? Iar dacă autori greci sunt citiți de greci în aceleași subiecte diferit tratate, de ce ai noștri să nu fie citiți de către ai noștri?”]

Cicero, incluzându-se prin „noi” [nos] printre ceilalți autori latini, declară, aşadar, că el nu face o simplă traducere a lucrărilor grecești, ci îmbunătățește ideile filosofice, le interpretează și le ordonează în manieră proprie [*nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus*], folosind un stil ales [*splendide dicta*], ceea ce face scrierile în latină demne de a fi citite. După cum, adaugă Cicero, filosofii greci – fiind amintiți Platon, Chryssipus, Diogenes, Antipater, Mnesarchus, Panaetius, Posidonius, Theophrastus, Aristotel, Epicur – trebuie toți citiți în mod egal, deși unii dintre ei tratează aceleasi subiecte, tot astfel s-ar cuveni să facă și romani și să-i citească pe autori latini. De altminteri, continuă Cicero, chiar dacă el însuși nu ar face nimic altceva decât să traducă lucrările lui Platon și Aristotel, tot s-ar cuveni să fie citite aceste scrieri ale lui, fiindcă prin ele s-ar aduce la cunoștința romanilor ideile geniale ale acestor filosofi greci:

I.7. *Quamquam, si plane sic verterem Platonem aut Aristotelem, ut verterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererer de meis civibus, si ad eorum cognitionem divina illa ingenia transferrem. sed id neque feci adhuc nec mihi tamen, ne faciam, interdictum puto. locos quidem quosdam, si videbitur, transferam, et maxime ab iis, quos modo nominavi, cum incidenterit, ut id apte fieri possit, ut ab Homero Ennius, Afranius a Menandro solet.* [„De altminteri, chiar dacă aş traduce numai din Platon și Aristotel, precum poetii noștri au tradus din piesele de teatru, cred că aş face un serviciu concetătenilor mei, dacă le-aş aduce întru cunoaștere acele talente admirabile. Eu nu am făcut încă acest lucru, dar nu cred că-mi este interzis să-l fac. Există într-adevăr câteva pasaje pe care le voi împrumuta, dacă mi se va părea potrivit, și mai ales din acești filosofi pe care tocmai i-am numit, când se va ivi ocazia potrivită de a face acest lucru, precum obișnuiește Ennius să facă cu Homer și Afranius cu Menandru.”]

Pentru dovedirea caracterului justificat al acestui procedeu, Cicero instituie o comparație între el, ca traducător din lucrări filosofice, și doi poeți latini, Ennius, de data aceasta nu ca traducător al lui Euripide, precum supra, ci ca poet care se inspiră din Homer și care preia pasaje homerică în lucrările sale, alături de acesta fiind menționat Lucius Afranius, autor al mai multor comedii din care s-au păstrat numai fragmente, care folosește și transpunere în piesele sale de teatru fragmente din Menandru.

Concluzia la care ajunge scriitorul latin în ceea ce privește motivul pentru care unele persoane au oroare de literatura latină este faptul că au dat peste lucrări de proastă calitate, care sunt însă de proastă calitate și în greacă, aşadar, nu ar trebui citite nici în original. Proasta lor calitate este, conform lui Cicero, intrinsecă și nu provine din transpunerea lor în latină. Tocmai de aceea operele de bună calitate, scrise într-un stil sobru și elegant despre lucruri importante, trebuie citite, chiar dacă sunt redactate în latină:

I.8. *Sed ex eo credo quibusdam usu venire, ut abhorreant a Latinis, quod inciderint in inculta quaedam et horrida, de malis Graecis Latine scripta deterius. quibus ego assentior, dum modo de isdem rebus ne Graecos quidem legendos putent. res vero bonas verbis electis graviter ornateque dictas quis non legat?* [„Dar eu cred că din această cauză unii au ajuns să evite literatura latină fiindcă au dat peste lucrări necizelate și grosolane, provenite din lucrări grecești proaste, traduse și mai rău în latină. Sunt de acord cu aceste persoane, atât timp cât consider că nu trebuie citiți nici autorii greci scriind despre aceleasi lucruri. Cine însă nu ar citi lucruri de bună calitate, spuse în cuvinte alese, într-un stil demn și rafinat?”]

În ceea ce privești cititorii cărora le este adresată lucrarea, Cicero consideră că *De finibus bonorum et malorum* se adresează tuturor, chiar și cititorilor celor mai pretențioși, lectorul cel mai exigent și de temut fiind tocmai Marcus Brutus, cel căruia îi este dedicată lucrarea:

I.7. *Nec vero, ut noster Lucilius, recusabo, quo minus omnes mea legant. (...) I.8. ego autem quem timeam lectorem, cum ad te ne Graecis quidem cedentem in philosophia audeam scribere?* [„Și nici nu voi refuza, precum Lucilius, să mă citească toți. (...) Eu însă de care lector să mă tem, din moment ce îndrăznesc să îți dedic lucrarea ție, care nu ești inferior în ceea ce privește filosofia nici măcar grecilor?”]

Lectorii ideali sunt însă cei cu vederi îndeajuns de largi încât, pe de o parte, să prețuiască munca și efortul depus de Cicero pentru a-i face mai învățăți pe concetățenii săi și, pe de altă parte, să aprecieze utilitatea scrierilor sale, dintre care face parte și *De finibus bonorum et malorum*. Această lucrare devine astfel un constituent esențial al programului preconizat de Cicero de popularizare a filosofiei grecești prin lucrări scrise în limba latină și de educație a celor care pot și doresc să citească în limba latină scrieri de calitate. Acești cititori trebuie să fie receptivi la conținutul, nu la limba în care sunt scrise lucrările, să aprecieze atât literatura greacă, cât și pe cea latină, ba chiar să nu mai dorească a citi scrieri grecești dacă există literatură de bună calitate în limba latină, după cum rezultă din pasajul I.10.

I. 10. *Ego vero, quoniam forensibus operis, laboribus, periculis non deseruisse mihi videor praesidium, in quo a populo Romano locatus sum, debeo profecto, quantumcumque possum, in eo quoque elaborare, ut sint opera, studio, labore meo doctiores cives mei, nec cum istis tantopere pugnare, qui Graeca legere malint, modo legant illa ipsa, ne simulent, et iis servire, qui vel utris-que litteris uti velint vel, si suas habent, illas non magnopere desiderent.* [„Eu însă, fiindcă în mijlocul activităților politice, strădaniilor și primejdijilor mi se pare că nu am abandonat niciodată postul în care am fost pus de poporul roman, trebuie, de bună seamă, atât cât pot, să mă străduiesc ca, prin activitatea, interesul și munca mea, concetățenii mei să fie mai învățați și nu să mă lupt cu cei care preferă să citească lucrări grecești, numai să le citească și pe acestea, nu să se prefacă, și să serveasc acestora care vor să se bucure de literatură în ambele limbi sau care, dacă au propria literatură, nu o mai doresc în mod special pe cea greacă.”]

Reies, prin urmare, din pasajele citate o seamă de informații privitoare la unii dintre autorii și lucrările care constituiau sau puteau constitui obiectul lecturii în Roma

secolului I î.e.n.: se citeau lucrări tragicе, comice și epice în limba greacă (Sofocle – *Electra*, Euripide - *Medea*, Menandru, Homer), se citeau filosofi în limba greacă (Platon, Chryssipus, Diogenes, Antipater, Mnesarchus, Panaetius, Posidonius. Theophrastus, Aristotel, Epicur), dar se citeau și autori latini (Atilius – *Electra*, Pacuvius – *Antiopa*, Caecilius – *Synephebi*, Terentius – *Andria*, Ennius – *Medea*, Afranius, Lucilius); se ctea însă nu doar poezie și filosofie, ci și istorie (după cum rezultă din fragmentul V.51-52, discutat mai jos).

În ceea ce privește maniera în care cititorii din timpul lui Cicero lecturau aceste lucrări mai sus amintite, dar și altele, cercetătorii au fost interesanți mai ales de problema dacă lectura era tăcută sau se făcea cu glas tare. Multă vreme, sub influența articoului lui Josef Balogh, *Voces paginarum*, publicat în 1927, care concluziona că lectura în tăcere era extrem de rară în antichitate și provoca uimire și suspiciune, specialiștii au infirmat existența uzuală a lecturii în tăcere în lumea romană.¹⁶ Balogh consideră că cititorii din antichitatea clasică erau constrânsi de necesitate să citească cu voce tare și leagă acest fenomen de *scriptio continua*, obiceiul de a scrie textele literare fără pauză între cuvinte, ceea ce ar duce la imposibilitatea unei lecturi tăcute.¹⁷ Această opinie a fost combătută, încă din anul 1968, cu argumente suficient de convingătoare de Bernard Knox¹⁸, care renunță la caracterul absolut al concluziei lui Balogh nuanțând lucrurile. Astfel, conform lui Knox, deși în general citirea se făcea cu glas tare, era destul de des întâlnită și lectura silentioasă încât situații de acest fel să nu provoace stupoare. În acest sens, mi se pare extrem de relevant următorul pasaj ciceronian, în care autorul discutând compensațiile pentru cei ce și-au pierdut auzul afirmă în *Tusculanae Disputationes* 5.116: *et si cantus eos forte delectant, primum cogitare debent, ante quam hi sint inventi, multos beate vixisse sapientes, deinde multo maiores percipi posse legendis his quam audiendis voluptatem* [,dacă găsesc plăcere în cântece trebuie să se gândească că mulți oameni înțelepți au trăit în mod fericit cu mult înainte de inventarea cântecelor și apoi că o plăcere mult mai mare poate fi găsită prin citirea decât prin auzirea lor"]. Citând și comentând pasajul, Knox afirmă: „Cicero could not possibly have written the concluding phrase if silent reading of poetic texts had been impossible or even a nine-day wonder - in fact the words imply that he had read them silently himself.”¹⁹ Este vrednic de luat în seamă faptul că, în acest fragment, Cicero nu oferă întru consolare un alt gen literar drept exemplu, precum istoria sau filosofia, pe care noi, cititorii moderni, ne-am aștepta ca romanii să le fi citit în tăcere, ci tocmai cel mai oral dintre ele, poezia. Se remarcă, de asemenea, prezența în textul latin a verbului *delectare* și a substantivului *voluptas*, despre care se va discuta și mai jos.

Un alt pasaj care dovedește practicarea lecturii în tăcere se găsește tot la Cicero, în cartea a treia a lucrării care constituie tocmai baza acestei cercetări, *De finibus bonorum et malorum*:

III.7: *Quo cum venissem, M. Catonem, quem ibi esse nescieram, vidi in bibliotheca sedentem multis circumfusum Stoicorum libris. Erat enim, ut scis, in eo aviditas legendi, nec satiari poterat, quippe qui ne reprehensionem quidem vulgi inanem reformidans in ipsa curia soleret legere saepe, dum senatus cogeretur, nihil operae rei publicae detrahens. Quo magis tum in summo otio maximaque copia*

¹⁶ apud B. M. W. Knox 1968/9: 421.

¹⁷ apud W. A. Johnson 2000/121-4: 595.

¹⁸ B. M. W. Knox 1968/9: 421-435.

¹⁹ Bernard M. W. Knox, *op. cit.*, p. 427.

quasi helluari libris, si hoc verbo in tam clara re utendum est, videbatur. [,Când am ajuns în acel loc – i.e. la *villa* lui Lucullus – , l-am văzut pe Marcus Cato, despre care nu știam că se afla acolo, șezând în bibliotecă înconjurat de numeroase lucrări ale filosofilor stoici. Exista în el, după cum știți, o patimă de a citi ce nu putea fi săturată, ca unul care, fără a se teme nici măcar de criticile lipsite de valoare ale vulgului, obișnuia să citească chiar și în curie, până la adunarea senatorilor, astfel încât nu răpea nici o clipă activității sale publice. Cu atât mai mult atunci, având din plin timp liber și o cantitate imensă de volume la dispoziție, părea că e în mijlocul unui desfrâu, dacă pot folosi acest cuvânt cu privire la o activitate atât de nobilă.”]

Astfel, dacă putem presupune că Marcus Cato ctea cu glas tare textele stoicilor în biblioteca personală a lui Lucullus, este foarte probabil că, în mijlocul curiei și al mulțimii senatorilor care se pregăteau de ședință, acest tip de lectură nu mai era posibil, fiind înlocuit de o lectură tăcută.

De fapt, opțiunea pentru o lectură cu glas tare, care era într-adevăr foarte frecventă în lumea romană, mult mai frecventă decât în lumea noastră, este una socioculturală și nu provine din neajunsuri cognitive. Această practică de a citi cu glas tare era atât de răspândită încât existau chiar slavi educați în acest scop și specializați în această activitate, numiți *lectores*. Ei aveau rolul de a citi stăpânului, atât în momentele când acesta era singur, cât, mai ales, în cadrul unui banchet, când era înconjurat de prietenii, lectura fiind considerată o formă de socializare și de spectacol.

Lecturile realizate cu glas tare în mijlocul unui grup de egali nu se făceau însă, după cum arată W. Johnson, doar pentru amuzament, deoarece „this sort of entertainment was integral to the self-identity and self-validation of the group, which was explicitly «cultured» in a sense that embraced the ideals of high intellectual attainment and aesthetic sensibility.”²⁰ Lectura, aşadar, nu este concepută și practicată în mod obișnuit de membrii elitei romane ca o activitate individuală, de relaxare și evadare din realitate, ci ca o activitate socială, de grup, având un scop și efect practic important, anume, construirea și definirea identității acestei comunități, precum și delimitarea ei de celelalte clase.

Importanța lecturii cu finalitate practică nu trebuie însă absolutizată, deoarece era practicată de elite și lectura de plăcere, după cum rezultă din *De finibus bonorum et malorum*. Comentând pasajul V.52 din lucrarea ciceroniană, Guglielmo Cavallo afirmă următoarele: „La referencia de Cicerón a individuos de modesta condición social, como artesanos y ancianos que se apasionaban con la *historia*, requiere un comentario más amplio. Efectivamente, Cicerón destaca que todas estas personas leían (o escuchaban) obras de *historia* por la *voluptas*, por el placer de la lectura, no por la *utilitas* que pudieran tener, que era el objetivo del lector de elevada instrucción. La variedad de formas de lectura, postulada por Cicerón, es paralela al tipo de lector.”²¹ Cercetătorul italian consideră, aşadar, că Cicero postulează o netă diferență între cititorii din clasele de jos, care ar practica lectura de plăcere, și cei din clasele superioare, care dețin o educație aleasă și care ar practica lectura *utilitas*, fiecărei clase corespunzându-i numai un tip de lectură.

Lărgind însă contextul comentat de autor și citind textul ciceronian câteva rânduri mai sus și câteva rânduri mai jos devine evident că autorul latin nu instituie această opozitie. În susținerea acestei opinii se cuvine luat în considerare un fragment mai larg din lucrarea lui Cicero, de la paragraful 48 și până la paragraful 54, inclusiv, din care voi cita și

²⁰ W. A. Johnson 2000/121-4: 621.

²¹ G. Cavallo 2001: 116.

comenta însă doar frazele mai importante. Trebuie indicat încă de la început că acest pasaj face parte din expunerea lui Marcus Piso referitoare la ideile școlii eclectice, academice și peripatetice, asupra binelui suprem, argumentare care începe de la paragraful 9 și continuă până la paragraful 75. Această școală consideră că binele suprem se află în integritatea corpului și în desăvârșirea inteligenței mintii (V. 40: *ad sumnum perveniret, quod cumulatur ex integritate corporis et ex mentis ratione perfecta*). Discutând despre minte, Piso remarcă interesul arătat de oameni științei și cunoașterii – care sunt căutate fără niciun avantaj – și continuă apoi exemplificând această afirmație prin curiozitatea arătată de copii și de cei preocupăți de studiile și artele liberale:

V. 48: *Qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valitudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiant, voluptatem? [„Oare nu vedem că cei care sunt încântați de preocupările și artele proprii omului liber nu țin seama nici de sănătate, nici de afacerile familiei și că suportă toate, fiind captivați de cunoașterea însăși și de știință, că pun în balanță plăcerea, pe care o obțin din învățare, cu cele mai mari griji și strădanii?”]*

Este, aşadar, discutată plăcerea învățării (*voluptas quam ex discendo capiant*) pe care o resimt cei încântați de preocupările și artele demne de oameni liberi (*ingenuis studiis atque artibus delectantur*), interesul prin care este evident că nu se face referire la clasele inferioare, ci dimpotrivă. Se poate remarcă în textul latin atât prezența verbului *delectare*, cât și a substantivului *voluptas*, ambele întâlnite deja în fragmentul citat anterior din *Tusculanae Disputationes* 5.116 cu referire la plăcerea provocată de poeme, nu numai auzite (cântate), cât și citite (în tăcere).

Ciceron continuă apoi demonstrația lui Piso prin citarea unui fragment din Homer pentru a arăta că sirenele îi vrăjeau pe călători nu prin vocile lor, ci oferindu-le cunoaștere (V. 49), fiind oferiti ca exemplu de oameni pasionați de cunoaștere Arhimede, Aristoxenus, Aristophanes din Bizanț, Pitagora, Platon sau Democrit (V.50). Ba chiar demonstrația este conchisă prin: *Atque hoc loco, qui propter animi voluptates coli dicunt ea studia, quae dixi, non intellegunt idcirco esse ea propter se expetenda, quod nulla utilitate obiecta delectentur animi atque ipsa scientia, etiamsi incommodatura sit, gaudеant.* [„Și, în această privință, cei care susțin că astfel de interese, despre care am vorbit, sunt cultivate pentru plăcerea spiritului nu înțeleg că ele trebuie căutate în sine tocmai din această cauză, fiindcă spiritul se delectează cu ele fără a avea nici un avantaj și se bucură de cunoaștere, chiar dacă se va dovedi dezavantajoasă.”]

Discuția despre citirea istoriei începe în paragraful 51 și continuă în 52 cu referirea la oamenii de condiție modestă care sunt pasionați de istorie:

V.51-52. *Ipsi enim quaeramus a nobis stellarum motus contemplationesque rerum caelestium eorumque omnium, quae naturae obscuritate occultantur, cognitiones quem ad modum nos moveant, et quid historia delectet, quam solemus persequi usque ad extremum, <cum> praetermissa repetimus, inchoata persequimur. nec vero sum nescius esse utilitatem in historia, non modo voluptatem. quid, cum fictas fabulas, e quibus utilitas nulla elici potest, cum voluptate legitimus? quid, cum volumus nomina eorum, qui quid gesserint, nota nobis esse, parentes, patriam, multa praeterea minime necessaria? quid, quod homines infima fortuna, nulla spe rerum gerendarum, opifices denique delectantur historia? maximeque eos videre possumus res gestas audire et legere velle, qui a spe gerendi absunt confecti*

senectute. [„Să ne întrebăm pe noi însine, mișcările stelelor și contemplarea corporilor cerești și a tuturor lucrurilor care sunt ascunse de întunecimea naturii, cât ne impresionează cunoașterea acestora, și de ce ne încântă istoria, pe care obișnuim să o urmărim până în cel mai mic detaliu, revenind la lucruri pe care le-am omis și urmărind până la sfârșit cele odată începute. Si nici nu sunt neștiutor că există utilitate în istorie, nu doar plăcere. Ce se întâmplă când citim cu plăcere povești plăsmuite (fictiune), din care nu se poate extrage niciun folos? Ce se întâmplă când vrem să ne fie cunoscute numele celor care au înfăptuit ceva, precum și părinții acestora, patria și multe altele foarte puțin necesare? De ce sunt încântați de istorie oameni de condiție foarte joasă, fără nicio speranță de a se ocupa de treburile publice, chiar simpli meșteșugari? Putem vedea că mai ales aceștia doresc să asculte și să citească despre cele înfăptuite, care sunt departe de a lăua parte la viața publică, fiind învinși de bătrânețe.”]

Raportându-se la el însuși în cadrul expunerii, Piso afirmă foarte clar că în citirea istoriei se găsește și folos, nu numai plăcere (*nec vero sum nescius esse utilitatem in historia, non modo voluptatem*), dar maniera în care este construit sintactic textul latin dă clar de înțeles că ceea ce se resimte în principal citind istorie este plăcere, utilitatea fiind secundară. Textul latin nu atestă, aşadar, nici ideea unei nete diferențieri între lectura *voluptas* și lectura *utilitas*, dar nici ideea separării între cititorii de înalt nivel cultural, care citesc numai pentru folos, și oamenii simpli, care citesc numai pentru plăcere. În plus, nu doar că textul latin nu confirmă, după cum se poate vedea, afirmațiile lui Cavallo, dar, fiindcă cercetătorul nu specifică faptul că textul face parte din apărarea vechii academii, cititorul poate fi indus în eroare, având tendința de a înțelege că acestea sunt opiniile lui Cicero însuși, nu opiniile prezentate de Cicero ca aparținând lui Piso și deci școlii academico-peripatetice. Este adevărat că Cicero – mai exact, personajul Cicero din dialog – aderă, cu anumite obiecții, la părerile lui Piso, dar, dacă fragmentul discutat s-ar fi aflat în expunerea personajului Torquatus în apărarea epicureismului, de exemplu, sau în cea a lui Cato în favoarea stoicismului, ne întrebăm dacă acest lucru nu ar fi fost precizat.

Ceea ce s-ar putea deduce, deși nu este exprimat clar în text, este că oamenii simpli citesc numai pentru plăcere, în timp ce Piso, Cicero și cei asemenea lor, membri ai elitei culturale, sociale și politice, citesc atât pentru plăcere, cât și pentru utilitate. Această interpretare este însă infirmată de următoarea afirmație, unde este conchis de manieră generală:

V.52. *quocirca intellegi necesse est in ipsis rebus, quae discuntur et cognoscuntur, invitamenta inesse, quibus ad discendum cognoscendumque moveamur.* [„De aceea este necesar să se înțeleagă că în înseși lucrurile care sunt învățate și cunoscute există o atracție, prin care suntem impulsionați către învățare și cunoaștere.”] Așadar, chiar și cei care citesc istoria pentru plăcere ajung, grație conținutului acestoria, să învețe și să cunoască, ceea ce nu poate fi considerat decât un folos²², chiar dacă ei nu vor ajunge niciodată să folosească practic aceste

²² E. Rawson 1985: 49, referindu-se la interesul pentru istorie al acestor oameni modești introduce în nota de subsol un mic comentariu: „But of course it is of no practical use to them, as it is to public men, he [i.e. Cicero] says.” Prin acest comentariu E. Rawson pare să se apropie la prima vedere de opinia lui Cavallo, dar prin calificarea folosului drept practic, Rawson introduce o limitare a tipului de folos ce nu este obținut. Rămâne însă folosul general, faptul că oamenii simpli ajung să învețe și să cunoască; chiar dacă nu vor avea un folos practic în urma lecturii, ei vor avea, se poate deduce din textul lui Cicero, un folos intelectual, cu mult

cunoștințe, prin participarea la viața politică și prin gestionarea afacerilor statului.

De altminteri, însăși declarația categorică a lui G. Cavallo cu privire la diferențierea celor două tipuri de lectură în funcție de clasa cititorilor este atenuată pe parcursul studiului său, pentru perioada imperială făcându-se referire la lectura de plăcere practicată și de cititorii provenind din rândul elitelor intelectuale. Dacă însă acest fel de a citi este acceptat pentru elitele imperiale, de ce nu ar fi admis și pentru cele de la sfârșitul republicii?

În ceea ce privește spațiile de lectură în lumea romană, câteva dintre acestea pot fi identificate folosind chiar textele deja citate. Astfel, revenind la pasajul III.8, citat în capitolul 2.3., din lucrarea *De finibus bonorum et malorum*, reamintim că acesta îl prezintă pe Cicero, sosind în *villa* lui Lucullus, unde îl găsește pe Cato citind în bibliotecă, încunjurat de cărți. Fragmentul continuă cu menționarea pasiunii nestăvilate a lui Cato pentru lecturile stoicilor, care îl impulsionează să citească chiar și în curie până la începerea sesiunii senatului. Cu prilejul discutării acestui text am arătat că în bibliotecă este posibil ca Marcus Cato să practice o lectură cu glas tare, pe când în curie aproape sigur prefera o lectură în tacere. Una din frazele care urmează pasajului deja citat indică faptul că Cicero nu avea de gând să citească în biblioteca privată a lui Lucullus, ci doar să împrumute cărțile de care avea nevoie, probabil pentru a le citi mai târziu în propria sa casă: III.8: *Heri, inquam, ludis commissis ex urbe profectus veni ad vesperum. causa autem fuit huc veniendi ut quosdam hinc libros promerem.* [„Am sosit ieri spre seară, am zis eu, după ce am plecat din Roma odată cu începerea jocurilor. Motivul venirii aici a fost însă să iau de aici câteva cărți.”]

În lumea romană se ctea, aşadar, în spațiul public, dar și în cel privat, iar în aceste spații lectura putea fi făcută nu doar împreună cu prietenii și apropiații, ci și în intimitate, în singurătate.

§ 3. Concluzii

Folosind ca sursă primară în cercetare lucrarea lui Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, s-au putut obține informații variate și valoroase despre lectură în perioada republicană târzie: cititori potențiali și cititori idealii, lucrări și autori citiți, scopuri, moduri de lectură, locuri în care se ctea.

În vremea lui Cicero, competențele de citire și scriere sunt dobândite și utilizate cu precădere de persoane de gen masculin făcând parte din clasele superioare, care aveau nevoie de aceste cunoștințe și le foloseau în conducerea și administrarea treburilor publice, dar și în susținerea și menținerea la putere. Doar un grad înalt de competență permite accesul la textele literare, tocmai de aceea cititorii lor proveneau în proporție covârșitoare din rândul elitelor, iar lor li se adresează și pentru ei scrie Cicero. Această particularitate are impact direct asupra manierei în care este concepută, redactată și receptată literatura, care devine o sursă de autoritate construită de și pentru elite, literatură care, la rândul său,

construiește, creează și formează élitele și de aceea Cicero acordă o importanță deosebită lecturilor formatoare ale potențialilor săi cititori.

Autorul latin consideră, astfel, că există patru tipuri de cititori care ar putea constitui posibili critici ai tratatului său: cei cărora le displace cu totul filosofia, cei care nu sunt de acord cu interesul excesiv acordat acesteia, cei care preferă să citească lucrările în originalul grecesc și, în sfârșit, cei care consideră că preocuparea pentru acest gen de literatură nu se potrivește statutului lui Cicero. Încă din primele pagini ale lucrării, Cicero încearcă să prevină și să răspundă acestor critici, căci el dorește să scrie pentru un număr cât mai mare de cititori. Lectorii săi ideali sunt însă cei cu vederi îndeajuns de largi încât să prețuiască truda și efortul depuse de el pentru a-i educa pe concetățenii săi. Acești cititori trebuie să aprecieze atât literatura greacă, cât și pe cea latină, ba chiar să o prefere pe cea compusă în limba latină, dacă este de bună calitate. În ceea ce privește autorii (și lucrările) care erau citiți în acea vreme, sunt menționată în *De finibus bonorum et malorum* atât autori greci, cât și latini, precum: Sofocle (*Electra*), Euripide (*Medea*), Menandru, Homer, Platon, Chryssipus, Diogenes, Panaetius, Posidonius, Theophrastus, Aristotel, Democrit, Epicur, respectiv, Atilius (*Electra*), Pacuvius (*Antiopa*), Caecilius (*Synephebi*), Terentius (*Andria*), Ennius (*Medea*), Afranius, Lucilius. Se citeau, aşadar, autori diferiți și genuri diverse, iar aceste lecturi, care erau fie individuale, fie în comun, se puteau face atât în locuri publice, cât și în spațiul privat.

BIBLIOGRAPHIA

FONTES

Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et traduit par Jules Martha, Les Belles Lettres, Paris, tome I, 1928, tome II, 1930.

PHI # 5.3 [CD-ROM] (1993, 1998) – Los Altos, Calif.: Packard Humanities Institute; Cedar Hill, Texas: Silver Mountain Software.

STUDIA

Cavallo, Guglielmo 2001: *Entre el volumen y el codice. La lectura en el mundo romano*. În Cavallo, Guglielmo – Chartier, Roger (ed.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 109-152.

Goldberg, Sander 2005: *Constructing Literature in the Roman Republic. Poetry and Its Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habinek, Thomas 1998: *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.

Harris, William V. 1991: *Ancient Literacy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Johnson, William A. 2000: *Toward a sociology of reading in classical antiquity*. În *The American Journal of Philology*, vol. 121, nr. 4, 593-627.

Knox, Bernard M. W. 1968: *Silent reading in antiquity*. În *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 9, 421-435.

Rawson, Elizabeth 1985: *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth.

SITOGRAPHIA

http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/inschrift/suche?hd_nr=&land=&fo_antik=&fo_modern_fundstelle=&literatur=&dat_jahr_a=&dat_jahr_e=&hist_periode=&atext1=arma&bool=AN&atext2=cano&sort=hd_nr&anzahl=20 (accesat 25 iunie 2018).

ORATORIE ANTICĂ ȘI CRUCIADĂ ANTIOTOMANĂ. O CALE (MAI NEBĂNUITĂ) DE PĂTRUNDERE A FORMELOR RENAŞTERII ÎN EUROPA CENTRALĂ

Iulian Mihai Damian

Ancient Oratory and Anti-Ottoman Crusade. An Entry Route (More Unexpected) of Renaissance Forms into Central Europe (Abstract)

The reception of Renaissance humanism in Central Europe was a long and complex phenomenon, far from being linear. It benefitted by a series of inputs, like the one on which our paper focuses. The German *Reichstages*, gathered to respond to the Ottoman threat in 1454-1455, acted as an important scene, both politically and culturally, and can be credited as context of rebirth of Ciceronian political oratory. The paper discusses the oration *Constantinopolitana clades* of Enea Silvio Piccolomini, which can be considered the main monument of the reappearance of the *genus deliberativum* in the rhetorical panorama of Renaissance Europe, but also some competing humanist speeches, like those held by the papal legate Giovanni Castiglione and by the Hungarian representative Nicolaus Barius, on behalf of the bishop of *Varadinum*/Oradea Jan Vitéz. A reconsideration of these orations allows to better understand the level of reception of Renaissance forms in Central and Central Eastern Europe.

Keywords: Renaissance Oratory, Ciceronian Political Discourse, Later Crusades Language, Renaissance Latin, Enea Silvio Piccolomini.

Pătrunderea ideilor Renașterii în spațiul Europei Centrale, respectiv Central-răsăritene, reprezintă una dintre temele de mare actualitate în dezbaterea istorico-literară contemporană. Capacitatea periferiilor (în acest caz, cu precădere a celor două mari regate apostolice din regiune, al Poloniei și al Ungariei, precum și a formațiunilor statale subordonate lor) de a se adapta rapid la schimbările culturale petrecute la centru (Roma și Italia umanistă, în primul rând) este surprinzătoare, mai ales dacă este coroborată cu paradoxala rezistență în această parte a Continentului, pe termen lung, a unor forme specific medievale. De parte de a reprezenta o evoluție liniară, adaptarea elitei intelectuale din Europa Centrală și Central-răsăriteană la ideile, limbajul și aspectele formale specifice Renașterii secolelor XV și XVI (cu alte cuvinte, la acel *habitus* adoptat destul de rapid drept condiție *sine qua non* de curțile italiene și, mai apoi, vest-europene) se va face în salturi, adesea prin adoptarea unor „forme fără fond” sau prin transformarea, mai mult sau mai puțin stângace, a fondului cultural medieval (la rândul său, sinteză relativ recentă între forme occidentale și specificități etnice și regionale). Aceste transformări cuprind întregul spectru, amplu, al culturii, de la sfera artelor și arhitecturii, până la cel al scrierii și a limbajului, respectiv, în cele din urmă, la sfera ideilor. În rândurile ce urmează ne vom opri asupra unui singur aspect al acestei „revoluții culturale”, încercând să răspundem, pe cât posibil, la întrebarea când și în ce mod a revenit oratoria antică în panorama literară și politică a regiunii, cu precădere în formele ei clasice pline, impuse la nivel teoretic și

practic de Demostene și Cicero, codificate mai apoi, cu precădere de Quintilian, în genul antic al *ars dicendi*. Pentru a o face, ne vom opri asupra unui moment istoric mai puțin cunoscut, și anume seria celor trei diete imperiale convocate pentru a răspunde politic și militar la provocarea reprezentată de cucerirea otomană a Constantinopolului în mai 1453. Cele trei diete imperiale (cunoscute în literatura germană de specialitate drept *Türkenreichstage*), ținute la Regensburg (mai 1454), Frankfurt (octombrie 1454) și Wiener Neustadt (1455), au reprezentat, în fapt, nu doar niște evenimente majore ale politicii europene a secolului al XV (cu toată caducitatea lor, în ceea ce privește îndeplinirea efectivă a obiectivelor), ci și o victorie durabilă în ceea ce privește impunerea „oratoriei de mobilizare la arme”, de tip ciceronian, în primul rând, în conștiința elitei politice europene a vremii: din acest moment încolo, cel puțin pe scena politicii europene înalte, oratoria de tip scolastic, atacată virulent de umaniști, va fi percepută, tot mai mult, ca reprezentând o formă depășită.

Înainte de a discuta acest specific context istoric, în calitatea sa de importanță scenă în redescoperirea formelor oratoriei clasice și a dezbatelii de idei pe această temă, se cuvine să facem un pas înapoi, pentru a explica transformările radicale la nivelul limbajului prin care trece comunicarea cruciadei în Creștinătatea apuseană a secolului al XV-lea. Dat fiind cadrul prezent, ne limităm la câteva considerații schematicice, făcând trimitere la o recentă contribuție de-a noastră, în care am discutat subiectul mai pe larg, oferind și bibliografia la zi pe această temă¹. Răspândirea ideilor umaniste în Italia, începând cu generația lui Francesco Petrarca (1304-1374), va cunoaște o spectaculoasă înflorire cu precădere în deceniul al patrulea al secolului al XV-lea, centrul fenomenului fiind orașul Florența. Nu întâmplător, între anii 1439 și 1440, cetatea de pe Arno a găzduit un eveniment major al epocii: celebrarea unirii bisericești, în cadrul unui conciliu (ecumenic, prin multe dintre aspectele sale), transferat de la Ferrara, unde începuse în anul precedent. Florența a constituit, de fapt, scena unor mai multor întâlniri, sau sinteze: nu doar bisericile „latină” și „greacă” și-au regăsit temporar comuniunea, în încercarea de a depăși circa 400 de ani de schismă (urmată, la scurtă vreme, de comunități bisericești ale armenilor, etiopianilor și a altor popoare orientale)², ci tot acolo s-au pus bazele unui plan de acțiune militară comună împotriva Imperiului otoman (sub forma unei cruciade anti-islamice, având ca obiectiv imediat Ierusalimul, ci Constantinopolul). Momentul a coincis, de asemenea, cu intrarea în slujba papilor a cătorva dintre reprezentanții majori ai umanismului: dintre bizantini, episcopii Besarion de Nicea și Isidor al Kievului, numiți cardinali *Sanctae Romanae Ecclesiae* de către papa Eugeniu al IV-lea; pe de altă parte, odată cu scindarea adunării sinodale concurente de la Basel, aşa-zisa „sanior pars”, în frunte cu cardinalul Giuliano Cesarini, și ea însuflarează de idealuri umanistice, se va alătura curiei papale.

Intrarea definitivă a curții papale în paradigma Renașterii va coincide, însă, cu alegerea ca papă, în 1447, a lui Tommaso Parentucelli da Sarzana (1397-1455), sub numele de Nicolae al V-lea. Căci noul papă, pe lângă o solidă formăție teologică și juridică (dobândită la *alma mater studiorum Bononiensis*) nutrea interese ample, de natură pur umanistă. Roma, recuperată de curând ca reședință efectivă, nu doar simbolică, a curții papale, va fi transformată într-un centru al Renașterii, cu clădiri și lucrări de artă demne de prestigiul său, derivat din calitatea de centru al Creștinătății. Noul pontif, adevarat bibliofil, va fi cel care va repune bazele bibliotecii apostolice, transformând-o radical, după

¹ Cf. I.M. Damian 2018: 8-24.

² Cf. J. Gill 1959; dar și, mai recent, în limba română, I.M. Damian 2011: 47-180 și O.R. Ivan 2013.

principiile bibliotecilor antice, într-o colecție de carte structurată în două ample secțiuni, una latină și alta greacă, cuprinzând nu doar opere teologice și de drept canonic, ci – cel puțin *in spe* – întreaga sferă a cunoașterii. Viziunea și personalitatea sa au reprezentat, de asemenea, un punct de răscrucie și în politica Sfântului Scaun, în încercarea de a face din Roma nu doar centrul spiritual al lumii creștine, ci și centrul politic și diplomatic al Peninsulei italice. În acest sens, moștenirea sa politică poate fi identificată cu lunga perioadă de pace și prosperitate care a permis înflorirea Renașterii în Peninsulă. Acordul de la Lodi (semnat pe 9 aprilie 1454), care stabilea respectarea *status-ului quo* între puterile regionale și interzicea recursul la forță în soluționarea diferendelor, nu ar fi fost posibil fără efortul diplomatic al Sfântului Scaun, care intenționa transformarea sa nu numai într-o alianță eminentamente defensivă, ci și ofensivă. Alegerea papei era dictată, de fapt, de situația politică internațională și, mai ales, de evenimentul major a deceniului al șaselea, cucerirea Constantinopolului de către sultanul Mehmet al II-lea.

Vesta căderii capitalei bizantine va antrena, pentru primul papă umanist elevat *in cathedra Petri*, o adevărată retrasare a priorităților politice ale pontificatului său, precum și declanșarea unei ample ofensive diplomatice pentru organizarea unei noi expediții militare în Orient, cu obiectivul de a-i alunga pe otomani din Europa și a recuceri Constantinopolul. Ca un prim pas, pe 30 septembrie 1453, pontiful proclama, în grabă, cruciada. O simplă analiză a textului bulei pontificale *Etsi ecclesia Christi*, chiar și comparată cu cea a predecesorului său Eugeniu al IV-lea, relevă existența unui amplu proces de transformare a temelor tradiționale cruciadei medievale și apariția unor noi argumente, specifice Renașterii³. Între obiectivele menționate, alături de Țara Sfântă își va face loc și *Graecia*, alături de Ierusalim Constantinopolul, noua Atena a umanștilor. Căci, după cum va explica câțiva ani mai târziu un alt papă umanist, Pius al II-lea (Enea Silvio Piccolomini), într-un context similar, aceasta reprezenta ofensa momentului, la care generația actuală era chemată, înainte de toate, să răspundă: „*Maiores nostri Ierosolymam perdidere et omnem Asiam et Lybiam, nostro tempore Grecia est amissa et Europe maxima pars: in angulum orbis redacta Christianitas est*”⁴. Dar comunicarea cruciadei în secolul al XV-lea nu se rezumă la textul bulelor pontificale, inevitabil tradiționale ca structură și limbaj, deci rezultat al unui bine ponderat echilibru dintre teme medievale și teme „moderne”. Cruciada, într-o măsură tot mai amplă, devine subiect de negociere diplomatică, aşadar de comunicare către elite, iar aici influența umanismului este covârșitoare. Pe acest teren acționează „cruciati Renașterii”, ca să reluăm, și în acest context, fericita expresie a lui James Hankins⁵. Acestor adevărați campioni ai condeiului și ai oratoriei de curte le datorăm o adevărată resemantizare a limbajului cruciadei, petrecută în mai puțin de un deceniu.

De fapt, acest nou limbaj „hibrid” al cruciadei, rezultat din juxtapunerea de teme creștine cu subiecte profane, are și adversari, atât în epocă, cât și ulterior. Reforma protestantă, de exemplu, contestând ideea de cruciadă, va sanctiona, de asemenea, și formele sale exterioare, inclusiv limbajul. Dezbaterea istoriografică mai târzie va fi, la rândul său, profund condiționată de această viziune critică. Rămânând în sfera istoriografiei române, este interesantă poziția marelui savant Nicolae Iorga, autoritate internațională indisutabilă în istoria cruciadei târzii. Influențat probabil și de studiile sale timpurii, dedicate secolului al XIV-lea⁶, dar în același timp conștient de transformările succesive

³ Cf. B. Weber 2013: 490-517; C. Marinescu 1936/9: 331-342

⁴ Bula papală *Ezechielis prophete* (22 octombrie 1463).

⁵ J. Hankins 1995/49: 111-207

⁶ N. Iorga 1896.

(grație impunătoarei sale colecții de documente pe această temă⁷), marele istoric se lasă condiționat într-o asemenea măsură de anumite expresii și forme de limbaj ale cruciadei din secolele XV-XVI încât ajunge la concluzia că interpretările renascentiste ale fenomenului nu pot constitui expresii autentice ale idealului de cruciadă. În viziunea sa, aceasta trebuie să rămână strict ancorată în specificul spiritualității omului medieval. Ca atare, într-o cheie medievală sunt interpretați și „cavalerii” români ai cruciadei antiotomane, Iancu de Hunedoara și Ștefan cel Mare al Moldovei. Cel din urmă este tratat drept ultim exponent al „cruciadei adevărate” și legitime, devenită între timp apanaj al lumii ortodoxe, pe când în Occident instituția medievală se delegitima tocmai datorită unei retorici renascentiste vane și a lipsei de rezultate: „La Renaissance [...] avait confisqué l'idée de croisade aussi, la mêlant à un idéologie mal dirigée et à une rhétorique complètement vainue. Matthias, qui prétend descendre des Corvins de Rome et se fait représenter en César couronné de lauriers [...], appartient lui aussi, et jusqu'au bout, malgré la robuste fibre roumaine qu'il tient de son père, à cette famille d'esprits”. Domnul Moldovei, în schimb, „il reste le Roumain médiéval, correspondant à l'origine de sa famille et de son État [...]. Alors qu'en Occident on jure par «les dieux immortels», il est un très pieux chrétien, fondant, lendemain d'une victoire, une église, un couvent, en même temps qu'il distribue aux bons guerriers des terres, comme Charlemagne”⁸. Poziția marelui istoric român rămâne evident cantonată la concepția istorică a epocii sale și, cu toată erudiția și vizionarismul de care dă dovadă cu alte ocazii, la nivelul cercetării contemporan lui. Nici un istoric de astăzi nu ar pune în dubiu sinceritatea și dăruirea în favoarea cauzei cruciate a multora dintre umaniștii implicați, Nicolae al V-lea și Pius al II-lea *in primis*. Și asta, cu toată lipsa de rezultate militare și politice palpabile.

Cu toate acestea, nu există consens între istorici în ceea ce privește aprecierea contribuției umaniștilor la cauza cruciadei în secolul al XV-lea. Unele studii tind să interpreteze rolul umaniștilor drept o resemantizare totală a înțelegerii raporturilor cu Islamul, implicând o depășire completă a vizionii cavaleresti, medievale și, implicit, a însăși concepției de război sfânt, în favoarea unei normalizări a raporturilor pe baza dreptului natural⁹. Alți cercetători, printre care Robert Schwoebel¹⁰ și Margret Meserve¹¹, sunt mai degrabă înclinați spre interpretarea rolului umaniștilor în cadrul cruciadei într-o cheie de continuitate cu tradiția precedentă. Pentru ei aportul „cruciatelor Renașterii” ar fi unul mai degrabă formal, limitat la nivelul lingvistic și, ca atare, epidermic, lipsit de reală substanță.

Fără îndoială, însă, aspectul cel mai vizibil al conflictului de lungă durată dintre Europa creștină și Imperiul otoman este cel al umaniștilor, iar tărâmul pe care ei par să fi excelat este, înainte de oricare altul, cel al retoricii. Savantul german Johannes Helmrath, editorul corpusului de texte referitoare la dietele imperiale de la jumătatea secolului al XV-lea, are dreptate afirmând „in practice, however, the response to the Turks in the fifteenth century was above all rhetorical”¹². Helmrath, care a analizat în detaliu oratoria adunărilor consultative imperiale din această perioadă are meritul de a fi încadrat istorico-filologic o

⁷ N. Iorga 1899-1916.

⁸ N. Iorga 1980: 215-216.

⁹ Pe lângă articolul deja citat al lui J. Hankins 1995/49: 111-207, cf. N. Bisaha 2004, K. Fleet, 1995/5: 159-172 și N. Bisaha 1999: 185-205.

¹⁰ R. Schwoebel 1965/12: 164-187

¹¹ M. Meserve 2008.

¹² J. Helmrath 2004: 53.

categorie aparte de discursuri ținute cu aceste ocazii, cunoscute sub numele de „orațiuni împotriva turcilor” (*Türkenrede*) sau, poate mai corect, „discursuri în favoarea războiului împotriva turcilor” (*Türkenkriegsrede*). Acest gen de discurs este unul bine impregnat de cultura Renașterii, chiar dacă fenomenul este relativ nou pentru spațiul german, găsindu-și antecedentele în câteva dintre cuvântările din prima jumătate a secolului, ținute în fața conciliilor generale de la Nord de Alpi. Genul se năștea din necesitatea de a-i convinge pe principii electori în cadrul acestor adunări pur consultative și avea să cunoască o amplă parabolă istorică în cadrul dietei imperiale, menținându-se până spre finalul secolului al XVI-lea. Importanța sa, conform studiilor cercetătorului german, constă în faptul că acest gen oratoric a influențat în mod durabil discursul politic în cadrul Imperiului, favorizând răspândirea formelor retoricii clasice. În această categorie, prin natura subiectului lor, ar intra un număr de aproximativ optzeci de discursuri prezentate în fața *Reichstage*-ului între anii 1409 și 1594, multe dintre ele având parte, de asemenea, de o răspândire scrisă, grație tiparului¹³.

Au fost observate câteva diferențe fundamentale între discursurile antiotomane din cadrul dietelor imperiale și orațiunile care le sunt direct precursoare, și anume cuvântările (și ele umaniste) ținute în același cadru între anii 1438-1446. Cele din urmă resimt în mod accentuat disputa dintre Basel și Roma, dintre o viziune conciliaristă și autoritarism în conducerea bisericii; noua etapă, începută tocmai după 1453, odată cu primele *Türkenreichstage* de care ne ocupăm, a abandonat disputa internă în favoarea unui discurs creat anume pentru a crea coeziune și a convinge, motiv pentru care a fost nevoie să recurgă la argumente retorice și la forme stilistice complet diferite. De fapt, orațiunile din prima jumătate a secolului, deși influențate de clasicism și ținute de personaje bine impregnate de cultura Umanismului italian (precum prelații Juan de Segovia, Niccolò Tudeschi sau Nicolaus von Kues) rămâneau, în continuare, niște „discursuri-tratat”, construite conform normelor scolasticii academice și conform logicii dreptului canonic. Orațiunile „de chemare la arme”, în schimb, după o scurtă perioadă de ezitare (care face obiectul cercetării noastre) își vor regăsi modelul în oratoria ciceroniană, respectiv principalul promotor în Enea Silvio Piccolomini, viitorul Pius al II-lea. Antecedente reale, adică tentative de a aplica principiile oratoriei ciceroniene la discursul în fața adunării există, chiar și în spațiul germanic, dar sporadic: nu întâmplător, aceste precedente le aparțin unor umaniști italieni care interveniseră sporadic în fața conciliilor de la Konstanz – cazul lui Poggio Bracciolini, respectiv Basel – precum Gherardo Landriani sau Ugolino Pisani¹⁴.

Diferența fundamentală reprezentată de acest noul tip de oratorie umanistă, chiar și în raport cu orice altă formă discurs ce vehiculează forme clasice, rezidă în prototipul său, identificat în ultimul dintre cele trei *genera dicendi* antice, așa-zisul *genus deliberativum* sau γένος συμβούλευτικόν, categorie care includea și orațiunile ținute în fața adunărilor populare sau reprezentative¹⁵. Adresându-se cu precădere principilor electori al Imperiului, deținătorii capacitaților militare și ai mijloacelor necesare pentru realizarea unei posibile expediții în Orient, umaniștii urmăreau, în fond, nu numai obiectivul de a-i convinge pentru cauză, ci și cel de a-i educa la formele și valorile lumii clasice, recent redescoperite. Discursurile lor devineau, astfel, alternative la predicația medievală, precum și la genul literar specific al *specula principum*. Dar, dincolo de aceste obiective de lungă durată

¹³ Ibid.: 57.

¹⁴ J. Helmrath, 1989: 116-172, în spec. 141-142; J. Helmrath 1999: 933-960.

¹⁵ J. Helmrath 2004: 54-55. *Genus demonstrativum* (γένος ἐπιδεικτικόν) constituia modelul pentru orațiunile celebrative sau festive.

(menite să asigure un viitor educației de tip clasic în rândurile elitei politice), în plan imediat, fiecare dintre oratorii care se puseseră în serviciul cruciadei își propunea să-și convingă ascultătorii sau, cel puțin, să-i pună în condiția de a nu putea contesta necesitatea stringentă de a acționa împotriva turcilor. Sub acest ultim aspect, de fapt, noua formă oratorică pare să-i fi impresionat suficient pe decidenți: nici unul dintre liderii prezenți nu a îndrăznit să conteste chestiunea de fond, iar adevarata dezbatere se va concentra, precum bine se știe, asupra modalităților de acțiune, mijloacelor și a momentului mai oportun.

În seria de *Türkenreichstage* un moment de răscrucе l-au reprezentat dietele din Frankfurt cu precădere, precum și succesiva adunare de la Wiener Neustadt. La Frankfurt a avut loc un adevarat *certamen* între arta predicatorie medievală și renăscuta *ars dicendi* antică: în deschiderea dietei, vicarul franciscanilor observanți cismontani, Ioan de Capestrano (1386-1456), unul dintre cei mai influenți predicatori ai vremii sale, a ținut, în piața centrală a orașului, în fața palatului care găzduia lucrările dietei, o predică incendiарă în care tema cruciadei antiotomane se împletea cu cea împotriva luxului și viciilor din societatea contemporană (o constantă a omileticii observante): predicatorul a fost ascultat nu numai de poporul adunat în piață, ci și de principii și reprezentanți reunii pentru dietă, așeați pe o tribună de lemn¹⁶.

Omilia tradițională, tipic scolastică, a lui Capestrano¹⁷, ținută într-un spațiu adiacent celui destinat lucrărilor propriu-zise ale dietei, a fost urmată de orațiunile în stil clasic ținute de Giovanni Castiglione, Enea Silvio Piccolomini și de Nicolaus Barius (Miklós Bánfalvi, † 1459, episcop de Eger și vicecancelar al Regatului ungari), care lua cuvântul în calitate de locțiitor al episcopului de Oradea, cancelarul Jan Vitéz (circa 1408-1472), prezintând un discurs conceput de acesta din urmă. Este pregnantă observația lui Helmrath, care atrage atenția asupra faptului că cei trei reprezentanți „three of the stars in the humanistic firmament”¹⁸. Cele trei orațiuni, prezentate în succesiune în fața dietei imperiale în decursul a trei zile (15-17 octombrie 1454)¹⁹, abordau direct subiectul pentru care fusese reunit *Reichstage*-ul, reprezentând, în același timp, trei momente distincte ale „ritualului de persuasiune”²⁰ în curs de desfășurare, precum și trei perspective politice diferite: pontifil roman, regele Ungariei – care invoca asistența celorlalte puteri creștine, întrucât direct amenințat, respectiv împăratul romano-german, în calitatea sa de principal factor politic al lumii creștine occidentale. Spre deosebire de omilia lui Capestrano (din care nu ni se păstrează decât schema compozițională consemnată sub formă de *articuli* într-un codice păstrat la Berlin)²¹, cele trei discursuri în stil antic ni s-au păstrat integral.

Recentă ediție critică a acestui *corpus*, realizată de către Johannes Helmrath, facilitează considerabil comparația între cele trei „grosse Rede” din dietă, care constituie o excelentă expresie a diferențelor opțiuni ale autorilor în materie de *ars dicendi* și, ca atare, un context privilegiat pentru o analiză a dezbatelii de idei din jurul renașterii oratoriei

¹⁶ Cf. J. Hofer 1965: I, 307-311 și 320-333; I.M. Damian 2011: *passim*.

¹⁷ Pe tema omileticii lui Ioan de Capestrano, profund conditionată de formarea sa juridică și universitară, și prin aceasta diferită chiar și de cea a lui Bernardino da Siena, mai recent, cf. L. Pellegrini 2008: 75-94, respectiv, studiul mai clasic al lui L. Łuszczki 1961.

¹⁸ J. Helmrath 2004: 59.

¹⁹ J. Helmrath 2013: 566, n. 17.1.

²⁰ T.N. Bisson 1982/7: 181-209.

²¹ Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Cod. lat. 767, f. 253r-v (*Isti sunt articuli in civitate Francfordiensи per venerabilem et eximum doctorem Johannem Capistranum denunciati*); cf. J. HELMRATH 2013: 460, n. 15.3g.

umanistice în curs. Orațiunea *Non dubitavit*, oferită de Vitéz și Barius,²² este ultima în ordine cronologică în acest *certamen oratoric*, și oarecum secundară ca importanță față de celelalte două, nu atât dintr-o perspectivă politică, cât din punctul de vedere al aderenței sale la preceptele artei oratorice antice. Este vorba despre un text elegant, corespunzător ca ținută, suficient de armonios înjghebat prin coloratură și referințe clasice, dar construit după o structură tradițională a discursului, din care răzbat câteva caracteristici specifice ale scrierii episcopului de Oradea²³. Fiind ultima orațiune prezentată, vorbitorul renunță în *Excursus* la dezvoltarea completă a primului subiect al expunerii, și anume cucerirea Constantinopolului de către „barbari”, făcând trimitere la discursul deja ascultat al lui Piccolomini. Ca atare, după o introducere succintă, Barius trece la dezvoltarea subiectului, prin *Narratio*. Temele acestei părți secunde descriu politica agresivă a otomanilor în raport cu Europa creștină și planurile lor de expansiune. Conflictul dintre otomani și creștini este asemănător cu cel biblic dintre filisteni și iudei: un război total, de exterminare, pe căt posibil, a „neamului ales” („vivificum Christi nomen, quantum in eis est, extinguendum”). Recentele cuceriri din Balcani nu lasă nimic bun de sperat, iar noul sultan, încurajat de recenta cucerire a Bizanțului, își depășește prin cruzime strămoșii („invidus enim Machometus, modernus Turcorum dux, qui inaudita crudelitate omnes predecessores suos superat”). După cucerirea Serbiei, sultanul pregătește un atac direct asupra Ungariei, „coace un plan de război” prin care să supună nu doar regatul, ci întreaga Creștinătate („cum suis complicibus «omnibus consultacionibus» Christianum «coquit bellum» (Livius, VIII 3,2), credens miser non solum regnum Hungarie, sed universam Christiani nominis nobilitatem suo subiugare posse dominio”). Tânărului rege al Ungariei, depășit ca forțe militare, nu îi rămâne decât să invoke pavăza împăratului creștin și a principilor Apusului (care trebuie să se identifice cu exemplul lui Carol cel Mare, respectiv al primului rege cruciat al Ierusalimului, Godfrey de Bouillon). Această temă este dezvoltată în ultimele două părți ale orațiunii, respectiv în *Petitio* și *Peroratio*.

Diferențele dintre stilul oratoric al episcopului de Oradea și cel al lui Enea Silvio Piccolomini apar cu claritate nu numai pentru cititorul modern, ci chiar și pentru o parte dintre contemporanii prezenti. Piccolomini, în corespondența sa, observă imediat opțiunile lor diferite în materie de *ars dicendi*: „ille namque et ornatissime et copiosissime peroravit, cum multo splendore ac majestate verborum. Ego nudam sententiam repetit”²⁴. De fapt, acest comentariu al viitorului papă se referă la un moment succesiv, când cei trei oratori urmău să se reîntâlnească, în aceeași formă, în cadrul dietei imperiale de la Wiener Neustadt. Observația, însă, este de natură generală, punând în balanț diferențele stilistice dintre arta oratorică a episcopului de Oradea în raport cu cea proprie. Cercetătoarea maghiară Klára Pajorin, într-o serie de importante contribuții științifice dedicate retoricii din Ungaria renaștantă, a pus în lumină diferențele stilistice dintre cei doi umaniști. Studiul său se referă, cu precădere, la epistolografie, dar concluziile sunt, în bună măsură, valabile și pentru oratorie. Stilul piccolominian apare întrutotul „conforme ai requisiti più importanti dell’ars epistolandi umanistica, cioè priva di ornamenti e semplice; lo stile di Vitéz invece aveva caratteristiche opposte”²⁵. Puternic condiționat de preferințele sale pentru Titus Livius²⁶, episcopul de Oradea este încă departe de acea *ars epistolandi* (și

²² Cf. noua ediție realizată de J. Helmrath 2013: 585-590, n. 17.2; de asemenea, I. Boronkai 1980: 252-254.

²³ Cf. I. Boronkai 1979: 136-148.

²⁴ Pii II 1755: I/317.

²⁵ K. Pajorin 2005/2: 13-22.

²⁶ În orațiunea *Non dubitavit*, Titus Livius este citat de mai multe ori, de ex.: „nulla fida pacis condicio esse

dicendi) impusă de Cicero. Vitéz, deși lăudat de Piccolomini ca fiind unul dintre cei doi literati din Ungaria demni de aprecierile sale (alături de nepotul său, Janus Pannonius), continua, în mod paradoxal, să cultive forme retorice considerate depășite de umaniștii italieni și nu receptase încă (nu avea să o facă pe deplin niciodată!) stilul sintetic, clar și „dezgolit” de artificii, specific oratoriei ciceroniene. Pe de altă parte, opțiunile indubitate ale lui Enea Silvio Piccolomini pentru Cezar și Cicero și arta lor rezultă cu claritate dintr-o altă faimoasă epistolă, adresată de această dată cardinalului polonez Zbigniew Oleśnicki: „*Fateor tamen, quia nudus sum et, aperte loquar, non utor phaleris. Vestem omniam reicio nec labore cum scribo, quoniam non attingo res alteriores et mihi non cognitas; trado que didici; facile se ceteris intelligendum prebet, qui se ipsum tenet; prebere alteri lucem nequit qui sibi tenebrosus est. Fugio nodositatem et lungas sententiarum periodos. Si assunt elegantia verba, non negligo illa contexere; si minus, non quero remotius, presentibus utor; ut intelligar id solum mihi studium est*”²⁷.

Afirmarea programatică a lui Piccolomini reia, de fapt, cuvintele de apreciere ale lui Cicero față de *Comentariile* lui Cezar. Oratorului antic acestea îi apăreau tocmai astfel, „*nudi*”, „*recti et venusti, omni ornatu orationis tamquam veste detracta*” (Cic., *Brutus*, 264). Atenția lui Piccolomini față de operele lui Cezar, asumate drept model pentru producția sa istoriografică (a se vedea critica sa față de stilul altor umaniști contemporani, printre care Biondo Flavio, ale cărui *Istorii* le va supune unei adevărate rescriuiri), va merge în paralel cu opțiunile sale ciceroniene în materie de oratorie și epistolografie, fapt demonstrat de numeroase studii recente²⁸. Distanța dintre orațiunea prezentată de viitorul papă la Frankfurt, intitulată *Constantinopolitana clades*, și discursul lui Vitéz-Barius, prezentat cu acea ocazie, rămâne foarte amplă, iar acest aspect reflectă gradul complet diferit de asimilare a culturii clasice în arii geografice și culturale diferite ale Continentului. Attitudinea simpatetică a lui Piccolomini față de episcopul de Oradea și față de dorința sa de aprofundare a culturii umaniste îl determină însă să-și modereze criticele, altfel extrem de caustice, cel puțin în acest caz. Reacția lui Piccolomini nu ne ajută însă să pătrundem pe deplin transformările ce aveau loc în acel determinat moment istoric, la nivelul oratoriei umaniste de cruciadă.

Mai apropiat de stilul clasic adoptat de Piccolomini este, fără îndoială, cel al orațiunii ținute de legatul pontifical la dieta imperială, episcopul de Pavia Giovanni Castiglione. Discursul său, intitulat *Pollicitus*²⁹, precum și un altul, prezentat câteva luni mai târziu, în cadrul dietei de la Wiener Neustadt (intitulat *Supervacuum puto*, ținut la 22 martie 1455), au contrabalanșat cele două *orationes* piccolominiene³⁰. La Regensburg cei doi au intervenit în același zi (16 mai), la Frankfurt orațiunea *Constantinopolitana clades* a fost prezentată, precum am văzut, pe 15 octombrie, urmată, la o zi distanță de cea a episcopului de Pavia³¹. La Wiener Neustadt Piccolomini a deschis lucrările cu discursul său

²⁷ „potest” vor scrie Vitéz-Barius reluând *AUC XXXVII* 36,9 („*pacis condicionem nullam recusef*”); *AUC XXI* 10,11 „*furiā facemque huius belli*”; II 49,1 „*in privatam curam, in privata arma versum*”; I 3,4 „*rudimentumque primum puerilis regni movere arma*”; cf. J. HELMRATH 2013: 587-589, n. 17.2.

²⁸ E. S. Piccolomini 1918: 319–320.

²⁹ Printre care, cu referințe bibliografice actuale, cf. Z. von Martels 2005: II/1 – 21.

³⁰ J. Helmrath 2013: 565-584, n. 17.1.

³¹ J. Helmrath 2004: 60.

³¹ Ordinea discursurilor rezultă din epistolarul lui Piccolomini: pe 16 octombrie 1454 el îi scrie lui Juan de Carvajal „*Dominus Papiensis cras audietur*”, iar pe 31 Gregorio Lolli „*Post me legatus apostolicus sermonem habuit, tum legati Hungarie, deinde Nidrosiensis episcopus [= Kalteisen]*”, J. Helmrath 2013: nn. 19,2, 13,1 și 13,7.

inaugural *In hoc florentissimo conventu* (25 februarie 1455) și a intervenit în sesiunea plenară din 23 martie (cu orațiunea *Si mihi*), răspunzându-i legatului pontifical care luase cuvântul câteva ore mai devreme, susținând discursul *Supervacuum puto*. Acest paralelism al discursurilor celor doi umaniști s-a repetat cu ocazia câtorva audiențe acordate de împăratul Friedrich al III-lea și de regele Ungariei, Ladislau al V-lea Postumul; el a lăsat loc unui raport de rivalitate între legatul apostolic și secretarul imperial. O rivalitatea intelectuală, în primul rând, dar care, peste ani, avea să afecteze cariera ecclaziastică a episcopului de Pavia.

Rivalitatea dintre cei doi rezultă evidentă dintr-un pasaj extras din lucrarea lui Piccolomini *Commentari rerum memorabilium*, care narează cele întâmplate în acele memorabile zile ale ditei de la Frankfurt: „*Aderat et Iohannes Capistranius ordinis Minorum professor uite sanctimonia et assidua uerbi dei predicatione clarus, quem populi ueluti profetam habebant, quamuis in bello contra Turcos suadendo parum proficeret. mutati erant Theutonum animi nec cuiquam placebat expeditionem in Turcos fieri; infecte ueluti uenenis quibusdam aures neque imperatoris nomen neque Romani presulis ferre poterant; deceptores eos esse atque auaros dicebant, corrodere aurum uelle, non bellum gerere; pulchrum id esse aucupium expeditionem in Turcos decernere, ut a Germanis aurum subtili ingenio uelut a barbaris extraheatur; eum inter se questum auarissima orbis capita diuisisse, sed alium futurum concilii exitum quam sibi persuasissent: nec pecuniam collatueros Germanie populos nec in militiam datus nomina. atque in eam sententiam persuasi omnes imperatori et pape maledicere, legatos eorum contemnere, Burgundos irridere, qui proni in expeditionem uidebantur, Hungaris durissima uerba dare qui, cum suum regnum tueri nequiuissent, nunc Germaniam suis calamitatibus inuoluere uellent. nec ulla spes reliqua erat rei bene gerende, cum decretum Ratisponense prorsus reiiceretur. at cum in contionem itum est, mirabile dictu, locuto Enea omnium repente animi in priorem belli gerendi ardorem rediere. oravit ille duabus ferme horis, ita intentis animis auditus, ut nemo unquam screauerit, nemo ab orantis uultu oculos suos auerterit, nemo non breuem eius orationem existimauerit, nemo finem non inuitus acceperit*”.³²

Afirmațiile lui Piccolomini sunt părtitoare, desigur, întotdeauna în ton cu imaginea despre sine însuși pe care intenționează să o promoveze. Ceea ce este semnificativ rezidă în faptul că autorul insistă că victoria incontestabilă obținută în acest *certamen oratoric* nu a avut loc doar în raport cu arta argumentativă medievală, bazată pe principiile scolasticiei, reprezentată la Frankfurt de omelia lui Ioan de Capestrano (pe care îl tratează nedrept afirmând că ar fi „reușit să obțină puțin în încercarea de a convinge în favoarea războiului împotriva turcilor”)³³, dar și în raport cu celealte modele de argumentare de tip nou, umanist, și, mai cu seamă, în raport cu reprezentantul oficial al pontificalui, legatul apostolic Giovanni Castiglione. Căci textul *Commentarii*-ilor, readus la forma sa originară în ediția Van Heck, continuă astfel: „*fuerunt et alii complures audit, uerum cum tedio et irrisione, et presertim papiensis episcopus, apostolice sedis legatus, qui, cum mulierem quandam forma pulcherrimam sub typo Ecclesie introduxisset sua incommoda deplorantem sibi per quietem uisam, levius orare uisus est quam in tanto negotio conueniret*”.³⁴

E interesat de remarcat, că pe moment, fără pretenția de superioritate absolută oferită de infailibilitatea papală de mai târziu, judecata de valoare a lui Piccolomini în raport cu legatul apostolic este mult mai ponderată. Scriindu-i cardinalului Juan de

³² Pii II 1984: I/83.

³³ Afirmația e discutată de J. Hofer 1965: II/320.

³⁴ Pii II 1984: I/ 84.

Carvajal, pe 28 octombrie 1454, viitorul papă considera chiar elegantă orațiunea legatului apostolic: „*Episcopus Papiensis orationem in concione habuit admodum elegantem*”³⁵. În schimb, pe moment, nici succesul orațiunii sale, *Constantinopolitana clades*, nu i se pare atât de zdrobitor. Scriindu-i același cardinal Juan de Carvajal, la o zi distanță de eveniment (pe 16 octombrie), el afirma că a fost ascultat cu mare atenție de cei prezenți, dar se arată îndoielnic asupra efectului produs în conștiința acestora: „*Heri cepimus rem defensionis fidei agitare, ego nomine caesaris orationem habui quasi ad horas duas; an placuerit, nescio; multi, ut puto per adulationem, eam petunt, fui tamen auditus screante nemine, sunt qui dicant illam profuisse, quod si verum erit, Deo agam gratias et semper ago, qui me dignatur in rebus uti magnis; puto tamen, etiamsi Cicero aut Demostenes hanc causam agerent, dura haec pectora movere non possent*”³⁶.

Imaginea lui Demostene și Cicero reveniți în prezent pentru a-i convinge pe principii electori să pună mâna pe arme nu este întâmplătoare. Influența ideilor lor este profundă la nivelul textului orațiunii *Constantinopolitana clades*. Desigur, speranța lui Enea Silvio de a convinge recurgând la instrumentele oferite de arta retorică antică îi are în vedere nu atât pe principii prezenți, cât mai cu seamă pe consilierii lor, respectiv pe acea „leadership a Statului princiar din Evul mediu Tânziu bine înzestrată din punct de vedere retoric” (tr. ns.)³⁷; un public, aşadar, mult mai pregătit din punct de vedere cultural, capabil să surprindă noutatea discursului secretarului imperial. Acest auditoriu mixt îi impunea însă oratorului o atenție sporită în ceea ce privește alegerea instrumentelor retorice corecte: reacția principilor, deținătorii puterii politice și decizionale, putea să fie neașteptată. În raport cu această necunoscută, care îl va preocupa pe Piccolomini și în zilele următoare discursului său fulminant, el va adresa, punând-o în gura principilor, întrebarea retorică „*Quid nobis de litteris?*” Tocmai pentru a evita o astfel de reacție, capabilă să îl lipsească subit pe orator de propriile mijloace argumentative, Piccolomini își va impune un echilibru riguros între temele alese, alternând elemente tradiționale cu altele cu iz clasizant, tipic umanistă³⁸. Semnificația tăcerii atente afișate de auditoriul său nu îi va fi clară decât multe săptămâni mai Tânziu când, la masa de negocieri, împreună cu legatul apostolic, vor reuși să smulgă o promisiune concretă de participare la războiul antotoman. Contribuția militară a Imperiului (rezumată într-o *Heeresmatrikel, Anschlag*) va implica un corp expediționar de 55.000 de oameni, promisiune care avea să rămână, în cele din urmă, doar pe hârtie. Însă, după cum subliniază Helmrath, acesta era unicul rezultat posibil în urma dezbaterei din dieta imperială, o instituție lipsită de putere decizională sau legislativă, al cărui sens fundamental era limitat în epocă la dezbaterea problemelor grave și la consilierea împăratului romano-german³⁹.

Doar *a posteriori*, după încheierea acestui acord, Piccolomini a devenit pe deplin conștient de importanța propriei victorii retorice de la Frankfurt. Însuși faptul că, peste câteva luni, la Wiener Neustadt, el va relua aceleași teme într-o formă evident transformată și, aspect chiar mai relevant, o va face și mai Tânziu (într-o orațiune chiar mai faimoasă, intitulată *Cum bellum hodie*, prezentată la Mantova în 1459, deja din poziția de papă), demonstrează importanța pe care el însuși a atribuit-o orațiunii *Constantinopolitana clades*.

³⁵ J. Helmrath 2013: nn. 19,2 și 13,3.

³⁶ Cf. J. Helmrath 2013: n. 19,2 și n. 13,1.

³⁷ J.-D. Müller 1982: 296; pentru aplicabilitatea acestei observații la contextul dietelor imperiale antotomane cf. J. Helmrath 2004: 61.

³⁸ Alături de J. Hankins 1995/49: 111-207, cf. D. Mertens 2000: 65-78.

³⁹ J. Helmrath 2004: 61-62.

Un argument relevant constă, de asemenea, și în circulația manuscrisă a textului: orațiunea se păstrează în mai bine de cincizeci de manuscrise, și asta cu toate că va fi inclusă, relativ curând, în prima ediție a epistolarului piccolominian, tipărit deja în anul 1478 (*Epistulae*, Stuttgart: Michael Greuff)⁴⁰.

În schimb, „concurrenta” sa de la Frankfurt, orațiunea *Pollicitus* a lui Giovanni Castiglione, multă vreme considerată pierdută, se păstrează în doar două copii manuscrise, dintre care una într-un codice ce i-a aparținut lui Juan de Segovia⁴¹. Am putea fi tentați să atribuim această situație calității insuficiente a textului. Jessika Nowak, în recenta sa biografie a lui Castiglione, susține că figura episcopului de Pavia a făcut obiectul unui adevărat proces de *damnatio memoriae*, petrecut la scurtă vreme după moartea sa, survenită în anul 1460: în cadrul acestui proces rolul lui Pius al II-lea a fost unul cel puțin ambiguu, în schimb atitudinea sa poate fi considerată de-a dreptul hotărâtoare⁴². Până recent, figura lui Giovanni Castiglione a rămas într-un con de umbra⁴³. Despre prelatul milanez, *laureatus in utroque iure* (așadar, în drept canonnic și civil) la Pavia, respectiv în teologie la Bologna, se știa că avusese o carieră ecclaziastică rapidă grație înruditirii cu cardinalul Branda Castiglioni: colector pontifical în Anglia, Scoția și Irlanda în anul 1443, mai apoi în Țările de Jos și Imperiu, a devenit relativ repede episcop de Coutances în Normandia (1445), respectiv unul dintre protectorii universității din Caen. În 1453 reușește să obțină transferul în scaunul episcopal din Pavia. În timpul pontificatului lui Nicolae al V-lea a fost însărcinat cu o serie de legații diplomatice la curtea regelui Ungariei și la cea imperială, care îi vor asigura, în iarna dintre anii 1456-1457 elevarea la rang de cardinal.

Jessika Nowak ne oferă un acurat profil al prelatului lombard, reevaluând calitățile sale de om politic, care, dublate de influența considerabilă a familiei, l-au propulsat spre cele mai înalte poziții ale ierarhiei ecclaziastice latine. Spre finalul carierei, în conclavul pentru alegerea papei din 1458, Castiglione s-a regăsit printre posibilitii candidați la ocuparea tronului pontifical, voturile sale influențând radical alegerea lui Pius al II-lea. Ceea ce surprinde în recenta sa biografie este procesul de *damnatio memoriae*, căruia i-a căzut victimă înaltul prelat lombard. Ne aflăm în fața unuia dintre acele cazuri de „istorie scrisă de învingător”, în acest caz umanistul Enea Silvio Piccolomini⁴⁴. Verdictul acestuia din urmă va cântări greu asupra memoriei istorice asupra „învinsului” de la Frankfurt. Cu toată apropierea dintre cei doi și carierele influențate de aceleași idealuri, atitudinea lui Pius al II-lea se va transforma radical la scurtă vreme după conclavul din 1458 atât față de cardinal, cât și față de familia acestuia. De aici notele foarte critice pe care le-am putut citi în Comentariile lui Piccolomini, plasate tocmai în contextul dietei de la Frankfurt, moment istoric extrem de important în cursul vieții ambelor personaje.

În *Commentarii*, Pius al II-lea susține că, între discursurile prezентate la dieta imperială, cel al legatului apostolic a fost cel mai rău primit, fiind luat de-a dreptul în derâdere, printre atâțea altele, ascultate „cum tedio et irrisione”⁴⁵. Ceea ce îi reproșează Piccolomini lui Castiglione este atitudinea sa prea arrogantă, lipsită de necesara *humilitas* în raport cu principii electori prezenți. Referința este la un pasaj al orațiunii legatului apostolic

⁴⁰ Cf. J. Helmrath 1994: 177-199.

⁴¹ J. Helmrath 2004: 197.

⁴² J. Nowak 2011: 451-454.

⁴³ Până la monografia semnată de Jessika Nowak, informația biografică cu privire la acest personaj era destul de limitată; cf. F. Petrucci 1979: 156-158 și H. Wolff 1991: 25-40.

⁴⁴ J. Nowak 2011: 452-454.

⁴⁵ Pii II 1984: 83-84.

unde acesta prezintă, pe lângă eforturile pontifului în organizarea cruciadei,⁴⁶ și pe ale sale, oferind chiar și titlul (*Incipit*-ul) orațiunilor prezentate⁴⁷. Lipsa de *humilitas*, și chiar de eleganță a unui asemenea demers, îi provocaseră lui Piccolomini o luare de poziție similară și cu ocazia dietei de la Regensburg, unde episcopul de Pavia recursese la același expedient, „*commemorans orationum capita singularum, quas illos apud principes habuisset*”⁴⁸. Cel mai probabil nu au fost primite bine nici pasajele imediat următoare, în care Castiglione critica absența împăratului de la adunare, și plecarea unora dintre principi încaintea adoptării unei decizii univoce⁴⁹.

Acuzația cea mai gravă pe care Piccolomini i-o va aduce legatului apostolic se leagă însă de o serie de aspecte retorice, ce fac obiectul propriu-zis al demersului nostru actual: Castiglione, vorbind în fața adunării, ar fi prezentat una dintre temele principale ale orațiunii sale – și anume chinurile Creștinătății provocate de cucerirea otomană, într-un mod lipsit de gravitatea și respectul necesar („*levius [...] quam in tanto negotio conueniret*”). Acționând astfel, episcopul de Pavia a riscat să pună în pericol onoarea papalității, precum și întregul demers urmărit prin dieta imperială, pentru care atâtia alții își consumaseră energiile, Enea Silvio *in primis*. În ce consta, mai precis, *hybris*-ul episcopului de Pavia? Aceasta ar fi recurs la personificare, prezentând Biserica sub forma unei femei frumoase care își deplângе condiția prezentă („*mulierem quandam forma pulcherrimam sub typo Ecclesie [...] sua incommoda deplorantem*”), care i-ar fi apărut în somn, cerându-i să ia cuvântul în numele său. Acest recurs la prosopopee (sau „*fictae alienarum personarum*

⁴⁶ J. Helmuth 2013: n. 19,2 și n. 17,1.

⁴⁷ „*Et, ut de aliis taceam, huius ego rei si testis sum idoneus: novit primum imperialis sublimitas, quam iam ferme decursis decem mensibus, quo pertinere eius fieri potuit, commonitam et exhortatam feci ad ea omnia experienda, que tante necessitatibus Christiani populi convenienter, veluti constat ex ea oracione, cuius inicium est «Si liceat flere an loqui in dubio michi est, imperator optime» etc. decuit profecto eum primum adire, qui tanti imperii gubernacula suscepit, ad defensionem potissimum fidei nostre, ecclesie protectionem et tocius Christiane plebis tranquillam vitam et pacem, superatis postea Moravorum finibus, primam illam Bohemie civitatem Pragam veni, ubi tunc habitabat serenissimus ipse ac decorus Ungarie rex, quem eciam in illum finem sic allocutus sum: «Tametsi nichil dubitet, summus ac magnificus pontifex noster» etc. ego cum maiore studio atque impulsu conveni, quo vicinius agnovi esse periculum. hoc idem egi adiens ipsius Ungarie regni presides rectores ac satrapas et illum potissime Turchorum mal[iti]um, vaivodam inclitum Johannem Bystricie comitem, qui tunc Bude convenerant, ad quos fuit is sermo, cuius exordium est: «Non parum leticie meo animo incessit» etc. Nichil sane omissum puto, quominus commonitos relinquere ad obviandum infideli illi homini, ad tutandum regnum et conservandam pristine eorum virtutis dignitatem, consummati singulis demum nostre illius legacionis, quo usui essemus, desiderio imperatoris repedavimus ad eum, quem cogente nos rerum necessitate et hiis, que dietim videmus ingravescere, malis, adhuc hortati sumus ad eam dictam personaliter absolvendam, quam prius nobis presentibus conceperat in Ratispona». Cf. J. Helmuth 2013: 565–584, în spec. 574; și J. Nowak 2011: 180.*

⁴⁸ J. Helmuth 2013: nn. 19,2 și 17,1.

⁴⁹ *Ibid.*: „*semper namque difficillimum putavimus sine sua imperiali providentia atque presencia posse in tanta tempestate utiliter provideri, ad eum conventum, parendo sancte iussioni ipsius sanctissime dominationis nostre revocato vix e Florencia pede, cum me contulisset, exhortacionis gratia sermonem illum feci, cuius principium est: «Gravi tocens merore confossum» etc. annotavi hiis, qui aderant et ad quos poterant verba venire, debitum tutande rei nostre publice Christiane, extra quam nemo salutem expectet, com[me]morari ex periculis. que quisque videt, ea omnes intelligunt, omnes timere videntur, sed ne obveniant hucusque parum pensi fuit, ne inaniter discederetur ab illo conventu Ratisponensi; id enim turpe videbatur. in eam cuncti sentenciam fuere, quam continent capitula illa, que communi vocabulo «avisamenta» dicuntur. Que, quo congruencius execucionem accipiunt, presens conventus habetur, ad quem, ne quid deesset favoris directionis et adiumenti sedis apostolice et in ea dignissime sedentis domini nostri pape, accepto ab eo mandato confessim me contul*”.

orationes”, după cum o va desemna Quintilian în cartea a IX-a din *Institutio oratoria*⁵⁰), precum și modul de a o introduce, par să fi constituit principalele motive ale criticilor lui Piccolomini. Într-adevăr, acuzația își găsește confirmarea în orațiunea *Pollicitus*, unde Castiglione, după ce îi cheamă la arme, în numele Sfântului Scaun, pe principii germani, recurge tocmai la acest artificiu retoric pentru în încercarea de a îi convinge pe cei prezenți. Iată pasajul introductiv: „*Non omittam referre, quod per hos dies, dum fessis membris quietem dedissem et me suspensum somnia quedam perturbarent, visa est se oculis meis quedam excelse honestatis mulier obicere, cuius primo aspectu hec erat condicio: statura egregia, pulcra facie, roseo vultu, circumdata mira varietate, vestimentum cuius purpureum in terra usque defluens, ut non nisi reginam putes sublimem virginemque sparsa capillis, et lacrime ora madebant per genas decurrentes, que mestam eam ac nimium dolentem insumabant. quam cum me interpellantem parum notam facere nocturni ac sompnolenti torporis egra condicio [siverit], me sic gravi voce et submisso vultu allocuta est: «Fili, quid et tu cum aliis, quos innumeros genui, pigritaris et, quasi me numquam vidisses, neglectam facis? excute tandem soporem et intende voci mee.» quam cum intuerer et adhuc, quenam esset, non bene compertum haberem [...]”⁵¹. Viziunea s-ar fi încheiat tocmai cu invitația de a abandona toropeala și de a pune mâna pe arme, sarcina aceasta fiindu-i dată de însăși biserică personificată: „*vade igitur et dic et scribe dolorem meum, et mone, ut caveant a propria ruina et ventura tribulacione, qualem numquam viderunt, que propinquior est, quam cum credant, cureque sit eis de violato matris honore, quem potissime commissum facias hiis, ad quos properas, inclite Germane, nacionis devotos ac potentes bellatores, quibus michi sepe magna auxilia provenire, a quibus sepe pro me viriliter certatum est. plura tibi dicere non permittunt singultus crebri et, que vides, profunda mea suspiria*”⁵². Însărcinarea va fi asumată, în încheierea acestei *fictio*, redată integral în stil direct, în partea finală a pasajului, prin cuvintele: „*Cum finem fecisset, dixi: «Ibo, o domina, et pro exhortacione tecum dabo lacrimas»*”.*

Cuvintele dure ale lui Pius al II-lea față de legatul apostolic de la Frankfurt reprezentă, aşadar, o reacție față de această *ficta oratio*, pasajul conținând *lamentatio Ecclesiae* fiind interpretat drept un artificiu insuficient de bine construit retoric; dar mai este și un alt aspect, bine pus în lumină de studiile lui Helmrath: orațiunea lui Castiglione poate fi închadrată într-un alt gen retoric, *genus demonstrativum*, și nu în cel *deliberativum*, cultivat de Piccolomini, care prin *Constantinopolitana clades* l-ar fi readus în atenția Europei creștine⁵³. Episcopul de Pavia este suficient de clar în orațiunea sa pentru a ne lămuri că alegerea sa a fost una bine cumpănată, fapt posibil grație răgazului relativ lung avut la dispoziție între încheierea dietei de la Regensburg și începerea lucrărilor la Frankfurt: „*Pollicitus sum in hoc tempore mee legacionis causam absolvere, et si michi satis meditandi locus fuisset et tempus et ocium, oratoris grande decus, sat concessum foret, potuissem forte oportune magis ac venuste vos alloqui, o utriusue ordinis principes gloriosi! nunc michi, multis prepedito, vix satis fuit ad vos venisse, verum quod me*

⁵⁰ Quint. Inst. 6, 1, 25 „prosopopoeiae, id est fictae alienarum personarum orationes”; o altă definiție faimoasă este cea din *Rhetorica ad Herennium* (4, 53, 66): „*Conformatio est, cum aliqua, quae non adest, persona configitur quasi adsit, aut cum res muta aut informis fit eloquens, et forma ei et oratio attribuitur ad dignitatem accommodata, aut actio quaedam*”.

⁵¹ J. Helmrath 2013: 577, n. 17,1; J. Nowak 2011: 181.

⁵² J. Helmrath 2013: 582, n. 17,1, p. 582; J. HELMRATH 1994: 420.

⁵³ Ibid.: 160: „Auch bei sehr vorsichtigem Urteil wirken Castigliones Reden deutlich schlechter vorbereitet, im Aufbau unstrukturierter als diejenigen des Enea. Man kann sie kaum dem *genus deliberativum*, sondern ganz dem *genus demonstrativum* zurechnen”.

*loquentem consolatur: iam sepe michi probata vestra virtus, mansuetudo atque pacienza*⁵⁴. Jessika Nowak, în schimb, tinde să explice originea conflictului prin intenția viitorului papă de a pune în opoziție cele două *genera dicendi*, tocmai pentru a-și demonstra propria superioritate retorică, capabilă să producă o adevărată renaștere a acelui γένος συμβουλευτικόν în care excelașteră Demostene și Cicero.

Demonstrația faptului că viitorul Pius al II-lea, prin *oratio nuda* prezentată ieșise învingător în *certamen*-ul oratoric (iar, mai apoi, odată urcat pe tronul pontifical, intenționa să-și consolideze victoria) este reflectată de atitudinea altor oratori prezenți la Frankfurt: după ascultarea intervenției piccolominene, mai mulți umaniști par să fi transformat propriile texte. Unul dintre ei ar fi reprezentantul ducelui de Burgundia, Guillaume Fillastre, care și-a modificat stilistic orațiunea, eliminând pasajele prea încărcate. Dintre cei prezenți, însă, în afară de Piccolomini, doar Konrad Rottenauer pare să fi exprimat o judecată de valoare negativă cu privire la artificiul retoric folosit de Castiglione. Dar chiar și el pare să o fi făcut-o cu prudență, punând accentul mai cu seamă pe un paradox al situației trăite în cadrul dietelor imperiale: cât de amplu putea fi contrastul între „războiul de cuvinte” în curs și natura barbară a dușmanului de înfruntat pe câmpul de luptă: „*Quam brevissime igitur rudi et usitato sermone promissum attingam, ut incombentis necessitatii celeri opere insistatur; sat namque oracionibus pugnatum est adversus surdum ac indoctum hostem*”⁵⁵. Ponderat în judecata sa va fi, de asemenea, și vicarul cismontan al franciscanilor observanți, Giovanni da Capestrano. Scriindu-i lui Calixt al III-lea, el se arată (cum e de așteptat) cu totul indiferent la stilul impregnat de retorică antică adoptat în lucrările dietei, împărțind cuvinte de laudă pentru ambii protagonisti din acest *certamen*: „*laboravit ornatissimis orationibus et exhortationibus reverendissimus dominus episcopus Papiensis; valde insudavit reverendissimus dominus episcopus Senensis*”⁵⁶.

Aversiunea lui Enea Silvio Piccolomini față de artificiul retoric al folosirii unei *persona ficta* pare să fi crescut pe măsură ce el a atins maturitatea sa oratorică. El însuși recursește la procedee similare, mai ales referindu-se la cucerirea otomană a Constantinopolului, interpretată ca o a „două moarte a lui Homer”. E interesant de remarcat modul în care va interveni asupra textului orațunii *Costantinopolitana clades*, în momentul pregătirii sale pentru tipar. Avem două versiuni ale textului, cea originală, aşa cum a fost prezentată la Frankfurt, și o alta, reprelucrată mai târziu, când se află deja pe scaunul papal. În ultima dintre ele se întrevede tentația lui Pius al II-lea de a se „elibera de Enea Silvio”, pentru a se identifica mai profund cu chemarea sa la pontificat. În plan stilistic, vedem cum pontiful va elimina în mod sistematic din textul său intervențiile directe, frazele exclamative sau interogative, judecate prea apropiate de *genus demonstrativum*. Ca un exemplu, este suficient de relevantă intervenția sa în cazul paragrafului 11 al orațunii: „*sed quis cladem illius urbis, quis funera fando explicet, aut possit lacrimis aequare labores? Horret animus meus talia meminisse luctumque refugit. O nobilis Graecia, ecce nunc tuum finem! Nunc demum mortua es, nunc sepulta jaces. Heu, quot olim urbes fama rebusque potentes in Graecia sunt extinctae. Ubi nunc Thebae, ubi Athenae, ubi Mycenae, ubi Larissa, ubi Lacedaemon, ubi Corinthiorum civitas, ubi alia memoranda oppida, quorum si muros quaeras, nec ruinam invenias? Nemo solum, in quo jacuerunt, queat ostendere*”. În versiunea a două, acesta va deveni: „*sed quis cladem totius urbis, quis funera fando*

⁵⁴ J. Helmrath 2013: 571, n. 17,1; cf. J. HELMRATH 1994: 412; J. Nowak 2011: 183.

⁵⁵ J. Helmrath 2013: 571, n. 17,1.

⁵⁶ Ioan de Capestrano în scrisoarea sa către papa Calixt al III-lea din 1 mai 1455, reeditată recent de J. HELMRATH 1994: n. 16; pe această temă, cf. J. HELMRATH 1994: 169.

*explicet, aut possit lacrimis aequare labores? Horret animus meus talia meminisse luctumque refugit. Heu, quot olim urbes fama rebusque potentes in Graecia sunt extinctae. Ubi nunc Thebae, ubi Athenae, ubi Mycenae, ubi Corinthiorum civitas, ubi Lacedaemon, ubi aliae memorabiles urbes? Nemo jam solum, in quo jacuerunt, queat ostendere*⁵⁷.

Suntem, aşadar, în măsură să reconstituim cu o mai mare precizie stratigrafia compozițională a orațiunii *Costantinopolitana clades* și, mai cu seamă, avem posibilitatea să înțelegem mai bine rolul său în procesul de impunere a formelor Renașterii în Europa Centrală. Și, dacă trebuie să îi recunoaștem lui Enea Silvio Piccolomini meritul de a fi produs un monument al retoricii latine postclasice, reevaluarea „pistelor false” din dezvoltarea artei oratorice moderne nu e lipsită de importanță. Ele constituie, de fapt, hârtia de turnesol pe baza căreia putem aprecia nivelul de pătrundere a formelor și ideilor umaniste în Europa Renașterii. Discursul lui Castiglione, precum și cel al episcopului de Oradea Jan Vitéz, sau al altor umaniști prezenți la dietele imperiale din deceniul al șaselea al secolului al XV-lea, ne oferă posibilitatea să apreciem efortul intelectual al unei întregi generații, formate adesea în tradiția intelectuală scolastică, de a se adapta la forme și idei nou revenite în universul mental al Europei creștine după secole de uitare.

⁵⁷ E. S. Piccolomini 2016: 41.

BIBLIOGRAFIE

- Bisaha, Nancy 1999: *New Barbarian or Worthy Adversary? Renaissance Humanist Constructs of the Ottoman Turks*, in *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, New York, St. Martin's Press: 185-205
- Bisaha, Nancy 2004: *Creating East and West: Renaissance humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bisson, Thomas N. 1982: *Celebration and Persuasion; Reflections on the Cultural Evolution of a Medieval Consultation*, «*Legislative Studies Quarterly*» 7: 181-209.
- Boronkai, Iván 1979: *Die literarische Tätigkeit von Johannes Vitéz*, in *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, München.
- Boronkai, Iván 1980: *Johannes Vitéz de Zredna opera quae supersunt*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Damian, Iulian Mihai 2011: *Ioan de Capestrano și Cruciana Târzie*, Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane.
- Damian, Iulian Mihai 2018: *Umanesimo e Crociata nel Quattrocento*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Fleet, Kate 1995: *Italian Perceptions of the Turks in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, «*Journal of Mediterranean Studies*», 5: 159–172
- Gill, Joseph 1959: *The Council of Florence*, Cambridge: University Press.
- Hankins, James 1995: *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, «*Dumbarton Oaks Papers*», 49: 111-207.
- Helmrath, Johannes 1989: *Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien*, in *Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft* (Referate der 12. Arbeitstagung der Gesellschaft für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte vom 22.-25. 4. 1987 in Siegen), ed. H. Pohl, Stuttgart: 116-172.
- Helmrath, Johannes 1999 ‘Non modo Ciceronianus’, sed etiam Hieronymianus’: *Gherardo Landriani, Bischof von Lodi und Como, Humanist und Konzilsvater*, in ‘*Vita religiosa*’ im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, ed. F.J. Felten - N. Jaspert, Berlin: 933-960
- Helmrath, Johannes 2004: *The German Reichstag and the Crusade*, in *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*, ed. N. Housley, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 53-69
- Helmrath, Johannes 2013: *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III*. Fünfte Abteilung, Zweiter Teil (*Deutsche Reichstagsakten*, AR, 19, 2): *Reichsversammlung zu Frankfurt 1454*, ed. J. Helmrath, contrib. G. Annas, München.
- Helmrath, Johannes 1994: *Die Reichstagsreden des Enea Silvio Piccolomini 1454/55 : Studien zu Reichstag und Rhetorik*, Köln.
- Hofer, Johannes 1965: *Johannes Kapistran: ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, vol. I, Heidelberg.
- Iorga, Nicolae 1896: *Philippe de Mézières, 1327-1405, et la croisade au XIVe siècle*, Paris: E. Bouillon.
- Iorga, Nicolae 1899-1916: *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, ed. Iorga, 6 vols., Parigi-Bucarest.
- Iorga, Nicolae 1980: *La place des Roumains dans l'histoire universelle*, Bucarest: Éditions scientifiques et encyclopédiques.

- Ivan, Octavian-Radu 2013: *Conciliul de la Florența. Apusul și Răsăritul în căutarea deplinei unități religioase*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg.
- Łuszczki, Lucian 1961: *De sermonibus S. Ioannis a Capistrano. Studium historicocriticum*, Romae: Pontificium Athenaeum Antonianum.
- Marinescu, Constantin 1935: *Le pape Nicolas V. (1447-1455) et son attitude envers l'Empire byzantin*, «Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare» 9: 331-342.
- Mertens, Dieter, 2000: 'Claromontani passagii exemplum'. *Papst Urban II. und der erste Kreuzzug in der Türkenkriegspropaganda des Renaissance-humanismus*, in Bodo Gutmüller et al.: *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000, pp. 65-78.
- Meserve, Margaret 2009: *Empires of Islam in Renaissance historical thought*, Harvard: University Press.
- Müller, Jan-Dirk 1982: *Gedechtnus. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I*, Munich: W. Finck.
- Nowak, Jessika 2011: *Ein Kardinal im Zeitalter der Renaissance*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pajorin, Klára 2010, János Vitéz ed Enea Silvio Piccolomini alla nascita della retorica umanistica in Ungheria, in *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*, Leiden: 801-812.
- Pellegrini, Letizia 2008: *Giovanni da Capestrano predicatore*, în *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*. Atti del V Convegno storico di Greccio. Greccio, 4-5 maggio 2007, ed. A. Cacciotti – M. Melli, Milano: Biblioteca Francescana, pp. 75-94.
- Petrucci, Franca 1979: *Castiglioni, Giovanni*, in *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, vol. 22, Roma: Treccani.
- Piccolomini, Enea Silvio 1918: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, ed. R. Wolkan, III Abt., Vienna (*Fontes rerum Austriacarum*, 177).
- Piccolomini, Enea Silvio 2016: *Oration “Constantinopolitana clades” of Enea Silvio Piccolomini (15 October 1454, Frankfurt)*, ed. M. Cotta-Schönberg, Preliminary edition, 3rd Version. <hal-01097147>
- Pii II 1755: *Orationes politicae et ecclesiasticae*, ed. J. Mansi, Lucae.
- Pii II 1984: *Commentarii rerum memorabilium que temporibus suis contingerunt*, ed. A. van Heck, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Schwoebel, Robert 1965: *Coexistence, Conversion, and Crusade against the Turks*, «Studies in the Renaissance», 12: 164-187.
- von Martels, Zweder 2005: *Pope Pius II and the Idea of the Appropriate Thematisation of the Self*, in *Princes and Princely Culture 1450-1650*, eds. A. A. MacDonald - M. Gosman - A. Vanderjagt, Leiden: Martinus Nijhoff/Brill, II/1 – 21.
- Weber, Benjamin 2013: *Lutter contre les turcs: les formes nouvelles de la croisade pontificale au XVe siècle*, Roma: École française de Rome.
- Wolff, Helmut 1991: *Päpstliche Legaten auf Reichstagen des 15. Jahrhunderts*, in *Reichstage und Kirche. Kolloquium der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1990*, ed. P. Meullien, Göttingen: 25-40.

**LA DIMENSIONE GNOMICA DELL'UOMO
NEL PENSIERO DI MASSIMO IL CONFESSORE.
GLI SCRITTI DAL 624 AL 628**

Claudiu George Tuțu

The Gnomic Dimension of Maximus the Confessor's Thought. The Writings of the Period 624-628 (Abstract)

Maximus uses the word *γνώμη* in his early writings when he speaks of the love due to God, the foundation of all human virtues. Love for God and for one's neighbour makes man's *γνώμη* no longer rebel against his own nature, but rather conforms to it completely, the human being succeeding thus to fulfill his own destiny. Man, reconciled with himself and with God, participates, together with the Creator, in a single *γνώμη*. Here, *γνώμη*, which does not identify with the human will (*θέλημα*), seems to be a larger and more complex human dimension than the simple will of the human being. In this first period of Maximus' writings, God is described as being close to man, even intimately united with his creature, through the intercession of *γνώμη*. The gnomic dimension belongs not only to the human person, but also to God (the Trinity).

Another step forward in understanding the notion that interests us is made by remarking the close relationship between wisdom and goodness, on the one hand, and *γνώμη*, on the other. If to the created essence (*τὰ μὲν δύο τῇ οὐσίᾳ παρέσχε*) belongs the being and the eternal well-being, to *γνώμη* belongs the goodness and the wisdom (of the well-being), that is, the agile thinking and the right living. At the same time, it seems that Maximus the Confessor thinks that *γνώμη* is the basis of our free responsibility and commitment. Therefore, man would be the creator of his own well-being and of his knowledge. It is not up to man to decide on the existence and non-existence of things, but on the smooth running of his history and life. Saint Maximus the Confessor suggests to us that man is not and could never be God. At most he could be a demiurge, a (good) maker of his life, visibly inscribed in space and time.

Another important dimension that characterizes *γνώμη* in this period of Maximus' writings is the fact that such a human dimension is considered a beginning of individualization, which distinguishes and, perhaps, separates individuals from each other. *Γνώμη* touches, in part, the semantic sphere of *χαρακτήρ*, as a distinctive element.

Even though *γνώμη* is the beginning of the differentiation between humans, it is, at the same time, the open door of the human heart to the universe and its continuous movements, the umbilical cord that connects and deeply unites the individual with the course of the cosmos. Through *γνώμη*, the human being suffers instability or rises, ascends and becomes God by divine grace. In the Italian language, the human dimension which confers personal identity and distinguishes human beings from each other and which, at the same time, unites them with each other and all in God, being the base of the ethical responsibility of everyone, could be circumscribed to the notion of mind (*mente*).

Keywords: *γνώμη* / gnome, anthropology, Maxim the Confessor.

Una volta pubblicato l'autorevole volume di Hans Urs von Balthasar¹ sul pensiero di Massimo il Confessore (580 – 662), riproposto e migliorato dallo stesso autore svizzero alcuni anni dopo, per via di una seconda pubblicazione², è iniziato un lungo ed intenso periodo di ricerche intorno alla vita ed alla riflessione massimiana. L'interesse per la figura del Confessore è particolarmente cresciuto negli ultimi anni ed ha coinvolto ricercatori e studiosi dall'Australia fino all'Europa, passando per l'America del Nord. Proprio in questi giorni siamo i testimoni di una prestigiosa ed ampia pubblicazione, molto utile in vista delle ricerche massimiane, intitolata *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*³.

Nel contesto sempre più ricco di studi sul pensiero del Confessore, ci siamo proposti di approfondire un tema che, nonostante la sua alta ricorrenza e fitta riproposta nei brani di Massimo, non è stato approfondito in uno studio specifico, se non in modo contingibile.

Lo *scopo* dunque della presente ricerca è quello di individuare il significato attribuito da Massimo, nei suoi scritti, al concetto di *γνώμη*.

Il concetto teologico – filosofico – antropologico di *γνώμη* si presenta come uno dei più interessanti ed intriganti da ricercare, dal momento che, nei testi in cui appare, lungo la storia della filosofia e della storia dei testi scritturistici e patristici, esso è portatore di smisurate sfere semantiche.

A prima vista potrebbe sembrare che la nostra intenzione fosse di facile e celere soluzione. Tuttavia, per prendere coscienza delle difficoltà verso le quali andiamo incontro, riportiamo alcuni pensieri espressi dallo stesso autore bizantino vissuto a cavallo del VI° – VII° secolo:

“Non bisogna tuttavia neppure trascurare come insignificante questo fatto che il termine gnóme (τὸ τῆς γνώμης ὄνομα) presso la Sacra Scrittura ed i santi Padri è dotato di vari e molteplici sensi, come risulta evidente a coloro che leggono accuratamente. A volte infatti lo impiegano nel senso di «esortazione» e «consiglio», come quando l’Apostolo dice: «A proposito delle vergini non ho un ordine dal Signore; do invece un consiglio (1 Cor. 7,25)»; altre volte nel senso di «deliberazione», come quando il beato Davide dice: «Contro il tuo popolo tramarono un astuto consiglio»; espressione che un altro interprete, volendola chiarire, rese: «Contro il tuo popolo presero un’astuta deliberazione»; altre volte nel senso di «decreto», come quando Daniele, grande tra i profeti, dice a proposito di una persona: «Uscì un decreto impudente da parte del re (Dan. 2,15)»; a volte ancora nel senso di «opinione», «fiducia», «intenzione», come quando Gregorio, che prese il nome dalla teologia⁴, nel primo discorso «Sul Figlio» afferma: «Poiché non è gran cosa rimproverare, essendo facilissimo e di chiunque lo voglia, modificare la propria opinione è invece segno di un uomo pio ed assennato». Insomma, per non rendere prolissio il discorso, passando in rassegna tutto su un solo argomento, trovarsi complessivamente ventotto significati relativi al termine γνώμη, dopo averli con attenzione esaminati nella Sacra

¹ Hans Urs Von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1941.

² Hans Urs Von Balthasar, *Komische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961.

³ *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. by Pauline ALLEN, Bronwen NEIL, Oxford University Press, Oxford 2015.

⁴ Si tratta di Gregorio Nazianzeno, chiamato anche il Teologo, dagli autori cristiani antichi (Γρηγόριος ο Θεολόγος).

*Scrittura e nei santi Padri. Ed esso non rivela la caratteristica di un termine generale o particolare, ma la comprensione di chi legge è determinata dalle espressioni che lo precedono o da quelle che lo seguono. Perciò è impossibile limitare tale nome ad un solo ed unico significato*⁵.

Di fronte alla brevissima analisi dei diversi passi in cui appare il concetto *γνώμη* ed alle possibili ed infinite traduzioni del termine, ideate da Massimo il Confessore stesso, siamo spinti a pensare che un'unica traduzione sarebbe non solo impossibile, ma sarebbe anche fuorviante, in quanto essa sceglierà un unico senso, lasciando da parte il resto dei significati.

Non lasciamoci intimidire, tuttavia, dall'inconfutabile portata della presente sfida intellettuale. Confidiamo che, con l'aiuto di un metodo rigoroso, stimolati dalle moderne ricerche sui testi massimiani e soprattutto per via degli adatti strumenti di ricerca, potremmo arrivare a delle conclusioni soddisfacenti.

Il presente lavoro sarà dedicato allo svolgimento del significato della *γνώμη* nei testi di Massimo il Confessore, dal periodo del soggiorno a Cizico, fino all'anno 628, poco dopo la sua partenza dal monastero di Cizico.

Arrivati a questo punto, faremo una premessa metodologica: i testi analizzati seguiranno la logica della redazione secondo la cronologia. Lasciandoci guidati dalle pagine dello Polycarp Sherwood⁶ analizzeremo, passo per passo, i testi massimiani così come vennero alla luce dalla penna del santo scrittore e confessore.

Dopo le suddette affermazioni, procediamo con il nostro periplo redazionale, cercando di approfondire il primo testo che fa riferimento a *γνώμη*.

A partire dal principio cronologico, sarà la lettera indirizzata a Giovanni Cubiculario⁷ il primo scritto in cui appare accennato il concetto antropologico che a noi interessa. Intitolata dagli interpreti del Migne la seconda lettera di Massimo il Confessore, essa sarebbe, con ogni probabilità, uno dei primi piccoli trattati scritti dal rinomato autore ecclesiastico⁸. Il testo riporta le seguenti idee:

*“È l'amore che fa vedere, per parlare chiaro, che l'uomo è un'icona di Dio, dopo aver sommesso al verbo ciò che dipende da noi stessi, invece di sottomettere il verbo a noi; dopo aver persuaso la nostra γνώμη (καὶ πείθονσα τὴν γνώμην κατά τὴν φύσιν πορεύεσθαι) di seguire la nostra natura, senza ribellarsi contro il verbo della natura, secondo il quale noi tutti, come una sola natura, possiamo avere con Dio e gli uni con gli altri una sola volontà ed una sola γνώμη (καθ' ὅν ἀπαντες, ὥσπερ μίαν φύσιν, οὕτω δέ καὶ μίαν γνώμην καὶ θέλημα ἔν), senza più essere separati da Dio e gli uni dagli altri; se prima di tutto teniamo come principio la legge della grazia, tramite la quale noi rinnoviamo nel nostro giudizio la legge della natura”*⁹.

Dopo aver preso contatto con questa preziosissima testimonianza sulla *γνώμη*, nei primi testi del Confessore, cerchiamo in seguito di approfondire le speculazioni massimiane.

⁵ Massimo il Confessore, *Umanità e divinità di Cristo*, Ed. Città Nuova, Roma 1990, pp. 120-121.

⁶ Polycarp Sherwood, *An annotated date list of the works of Maximus the Confessor*, Ed. Herder, Roma 1952.

⁷ Scritto intorno all'anno 626, durante il soggiorno di Massimo a Cizico (Polycarp SHERWOOD, *An annotated date list*, p. 25)

⁸ P.G. 91, 392 A.

⁹ Maximus Confessor, *ΕΠΙΣΤΟΛΗ Β'*. *Τοῦ ἀντοῦ πρός Ιωάννην κονβικουλάριον, περὶ ἀγάπης*, P.G. 91, 396 C – D, (Maxime le Confesseur, *Lettres*, Les Editions du Cerf, Paris 1998, p. 83).

Per cominciare, dobbiamo dire che il compimento delle virtù teologali (tra cui la più importante sarebbe l'amore) si realizza effettivamente nella persona umana che diventa Icona di Dio – il Santo. Egli sottomette al verbo (logos) della natura quello che sta nei propri poteri, ciò che dipende da se stesso e non piega o cerca di piegare il logos della natura sotto le realtà o decisioni che dipendono dall'uomo. Se riusciamo a conformare la propria *γνώμη* al profondo senso della nostra natura, in modo da non ribellarsi in nessun modo al logos, al verbo, possiamo avere con Dio e gli uni con gli altri un'unica volontà ed un'unica *γνώμη*, senza patire o subire, in questo modo, la separazione e la divisione.

Qui dobbiamo sottolineare almeno due aspetti: la prima idea da mettere in evidenza è il fatto che in questa prima testimonianza, la *γνώμη* è attribuita, insieme alla volontà, a Dio ed agli uomini santificati, che hanno partecipato alla gioia della grazia. Dio e gli uomini hanno un'unica *γνώμη*, se le creature seguono la logica della grazia. La seconda idea da mettere in evidenza è che la *γνώμη* è diversa, anche se complementare, dalla volontà (*θέλημα*). La *θέλημα* è diversa, ma non contraria alla *γνώμη*. Entrambe appartengono all'uomo, ma non si possono o non si devono identificare.

Concludiamo l'analisi della prima ricorrenza del termine *γνώμη* con una speculazione più che ispirata del grande santo: la legge della grazia, una volta accettata, abbracciata, rinnova nella *γνώμη* la legge della natura (*tόv νόμοv τῆς φύσεως*). La grazia, in questo passo, è vista come una bussola. Per questa ragione, chi vuole essere una sola cosa con Dio e con il prossimo deve vivere in modo conforme al verbo della natura, *modus vivendi* mediato necessariamente dalla grazia divina.

Seguendo la cronologia dei testi di Massimo il Confessore, passiamo adesso alle *Centurie sulla Carità*, testo collocato come redazione, insieme a *Il libro ascetico*, intorno all'anno 626¹⁰. Dalla prima centuria, la venticinquesima afferma:

*“Dio, essendo buono e senza passione per natura, ama allo stesso modo tutti gli uomini, Sue creature, tuttavia glorifica il giusto, perché Dio gli è intimamente unito attraverso la γνώμη (τῇ γνώμῃ οἰκειούμενον) e nella Sua bontà ha pietà verso il peccatore, istruendolo in questa vita per cercare di convertirlo. Ugualmente, l'uomo buono e senza passione, attraverso la sua γνώμη, (τῇ γνώμῃ) ama tutti gli uomini”*¹¹.

Tra Dio e l'uomo c'è un'intima relazione, un intimo nesso che fa sì che la grazia divina faccia dell'uomo ciò che Dio ha perfettamente immaginato nel momento della creazione. L'uomo santo e Dio condividono la stessa *γνώμη*. In base a tale intimità, l'uomo imita Dio nel Suo amore verso tutti gli uomini. L'uomo diventa perfetto, come Dio, nell'amore perfetto di Dio.

Al contrario, se l'uomo non partecipa pienamente alla vita di Dio, ma possiede una carità, un amore imperfetto, allora esso sarà vittima delle proprie disposizioni (*ταῖς διαφόροις αὐτῶν γνώμαις*) oscillanti, talvolta violenti, talvolta apparentemente rappacificato con Dio e con se stesso¹².

Proseguendo sempre all'interno della prima Centuria sulla carità, Massimo il Confessore comincia, lentamente, ad esplorare le diverse e molteplici sfaccettature del concetto di *γνώμη*. Il concetto diventa quasi un sinonimo del greco *χαρακτήρ*, nel numero settantunesimo della prima Centuria, quando viene affermato che la carità, l'amore perfetto

¹⁰ Polycarp Sherwood, *An annotated date list*, p. 26.

¹¹ Maximus Confessor, *Περὶ Ἀγάπης*, P.G. 90, 965 B, (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, Editions de l'Abeille, Lyon 1943, p. 74).

¹² Maximus Confessor, *Περὶ Ἀγάπης*, P.G. 90, 976 B, (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, p. 84).

non ammette alcuna distinzione basata sulla differenza delle *γνώμαις*, tra gli uomini che condividono tutti la stessa natura. La vera carità, in fondo, non cerca nulla se non l'unica natura umana e la sua unicità. Le diverse *γνώμαις* non possono fermare la carità a vedere in tutti gli uomini il loro carattere di creatura di Dio. L'amore divino si ostina a non badare al male che penetra la natura umana, arrivando a soffrire per gli altri, se una tale condizione si mostra¹³.

Il discorso massimiano si fa sempre più consistente cosicché, alla luce della terza Centuria sulla Carità, siamo testimoni del meraviglioso connubio, che si apre a infinite possibili interpretazioni, tra la teologia della creazione, la metafisica e l'antropologia del nostro autore.

Secondo Massimo, Dio il Creatore, nella Sua insuperabile Bontà, portò all'esistenza ogni natura intellegibile e spirituale. Essa ricevette da parte della Santa Trinità quattro qualità divine, attraverso le quali ogni realtà creata è accompagnata, sostenuta, salvaguardata e conservata nel proprio essere: l'essere, l'essere sempre, la bontà¹⁴ e la saggezza. Ma andiamo al testo stesso per sentire più da vicino le parole di Massimo:

*“Mentre portava all'esistenza la natura intelligibile e spirituale, Dio, tramite la bontà assoluta, le ha comunicato quattro qualità divine, con le quali sostiene, mantiene e conserva gli esseri: l'essere e l'essere-sempre, la bontà e la saggezza. Tra questi doni, i primi due appartengono all'essenza stessa; gli altri due, la bontà e la saggezza, alla volontà (*τῇ γνωμικῇ ἐπιτηδειότητι*), dimodoché quello che Dio è per essenza, la Sua creatura lo diventi per partecipazione”*¹⁵.

Cerchiamo adesso di sottolineare gli aspetti più importanti del passo prima riportato, cominciando con il fondamento teologico: Dio è il Creatore che fondò l'intero universo e, con l'universo, anche gli essere spirituali, intellegibili. Tutto ciò che Dio offre alla creazione trova l'origine ed il compimento nel Suo essere sempre bene. Dio è l'alfa e l'omega.

Oltre a questo osserviamo la chiara distinzione operata dal Confessore e la particolare precisione speculativa: l'essenza (*τά μέν δύο τῇ οὐσίᾳ παρέσχε*) creata e posta da Dio partecipa all'essere divino, essendo essa stessa essere ed essere-sempre. Alla volontà (*τῇ γνωμικῇ*) invece è stata assegnata da parte del Creatore la bontà (l'essere bene) e la saggezza. Possiamo dire, in seguito alle idee ispirate dal testo massimiano, che né l'essere, né l'essere-sempre appartengono, in alcun modo, alla capacità volitiva o di decisione umana. Ciò che sta nei nostri poteri, nella nostra *γνώμη* e di seguito è suscettibile di miglioramento o peggioramento sarebbero la bontà e la saggezza, con l'aiuto della grazia. L'essere sempre bene dipende dal modo in cui noi ci collochiamo nell'orizzonte delle scelte della nostra vita; allo stesso modo, il trasformare l'essere nell'essere bene dipende sempre ed in gran parte dalle nostre disposizioni d'animo, dalle nostre scelte ed in fin dei conti dalla nostra comunione con Dio tramite la Sua grazia.

¹³ Maximus Confessor, *Περὶ Αγάπης*, P.G. 90, 976 C, (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, p. 84).

¹⁴ Forse non sarebbe inopportuna la citazione, in vista dell'approfondimento, di un testo sulla triade metafisica massimiana - l'essere, l'essere bene, l'essere sempre bene: “il fine del movimento di chi si muove sta, infatti, nell'essere sempre bene, così come il principio è l'essere quello che è Dio, il quale dona l'essere e concede la grazia dell'essere bene, in quanto è principio e fine: deriva da Lui, infatti, in quanto principio, anche il nostro semplice muoverci ed il nostro muoverci in un certo modo è verso di lui, in quanto è fine” (Ambigua, P.G., 91, 1073 C).

¹⁵ Maximus Confessor, *Περὶ Αγάπης*, P.G. 90, 1024 C, (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, p. 131).

Ciò che Dio è in se stesso (l'essere-sempre-bene), l'uomo lo può diventare per partecipazione. Potremmo affermare insieme all'autore nostro ed a tutta la venerabile tradizione cristiana, che l'intera natura razionale è Immagine di Dio, tuttavia Somiglianza di Dio lo sono soltanto i partecipanti alla bontà ed alla saggezza divina.

Sempre nella terza Centuria, al numero 29, scopriamo le stesse idee espresse nel passo prima, stavolta lette nello *specchio*. Con molta accuratezza ed ispirato dalla filosofia neo-platonica del suo tempo, Massimo afferma che il male altro non è se non la privazione del bene, così come l'ignoranza è la privazione della conoscenza ed il non-essere è la privazione dell'essere. Importante qui da sottolineare sarebbero le sfumature filosofiche ed antropologiche che vengono alla luce, in seguito agli accurati sillogismi espressi:

“La privazione del bene o della conoscenza dipende della volontà delle creature(τῇ γνόμη τῶν γεγονότων); mentre la privazione dell’essere dipende dalla volontà del Creatore (ἐν τῇ βουλήσει τοῦ πεποικότος). Infatti, nella Sua bontà, Dio non desiste di volere che gli esseri esistano e ricevano sempre i Suoi benefici”¹⁶.

L'uomo sarebbe, quindi, l'artefice del suo essere-bene e della sua conoscenza. Non spetta all'uomo decidere sull'essere o non-essere delle cose, ma sul buon andamento della storia e della sua vita. Il Santo Confessore ci suggerisce che l'uomo non è Dio e non potrà mai esserlo. Al limite, potrebbe essere un demiurgo, un (bene) fattore della sua vita, visibilmente circoscritta dallo spazio e dal tempo.

L'ultimo delle quattro Centurie, al numero 90, sembra conferire all'uomo la caratteristica della *γνώμη*, mentre a Dio viene attribuita la bontà per natura. Mentre l'imitatore di Dio è buono per *γνώμη*, Dio, che è essenzialmente buono, diventa il traguardo, l'ideale verso cui il santo tende. Da sottolineare qui sarebbe l'ideale non pietistico dell'etica massimiana. L'uomo qualificabile come buono, l'imitatore di Dio, in base alla sua *γνώμη* buona, non contempla la meraviglia della propria virtù e della propria esistenza, apparentemente compiute, ma cerca gli altri, il prossimo, il volto umano per farli avvicinare a Dio, perché l'umanità, attraverso la vita e l'esperienza del Santo, divenga una sola cosa con Dio. Qui siamo i testimoni di un ideale di vita profondamente biblico, in cui l'etica non è contemplata come fine a se stessa, ma in quanto parte della profonda spiritualità cristiana e, in fondo, della mistica:

“Solo Dio è buono per natura e solo l’imitatore di Dio è buono per volontà (καὶ γνόμη ἀγαθός, μόνος ὁ θεομίμος), onde il suo scopo sarà quello di riunire i cattivi a Colui che è buono per natura, di modo che essi diventino buoni. Per questa ragione, oltraggiato da questi, egli li benedice; perseguitato, sopporta; calunniato, egli intercede per loro; messo a morte, egli raddoppia le preghiere. In breve, egli fa di tutto per non allontanarsi dall’ideale della carità”¹⁷.

Un altro testo, altrettanto importante per la nostra ricerca è *Eρμηνεία εἰς τὸν υἱὸν Φαλμόν* (*Interpretazione del Salmo LIX*), il quale, nonostante la sua brevità, offre delle ricche e decisive sfumature, in vista di una ricerca approfondita e possibilmente esaustiva della *γνώμη*.

Il testo sarebbe collocabile sempre durante il soggiorno di Massimo nella città di

¹⁶ Maximus Confessor, *Περὶ Αγάπης*, P.G. 90, 1025 C, (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, p. 134).

¹⁷ Maximus Confessor, *Περὶ Αγάπης*, P.G. 90, 1069 C, (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, p. 172).

Cizico, intorno all'anno 626¹⁸. Dopo aver commentato attentamente i primi versetti del salmo 59, il Confessore arriva al seguente passo:

“Salvami con la tua destra ed esaudiscimi. Iddio ha parlato nel suo Santo; esulterò e dividerò Sikima e misurerò la valle dei tabernacoli”(Sal. 59, 7-8).

Massimo commenta:

*“Esulta il Giusto quando, perfetto della grazia dell'Unigenito, divenga capace di dividere Sikima: cioè, agli altri proporzionalmente con sapiente esperienza offre i modi virili delle virtù, secondo la (filosofia) pratica. Sikima infatti vuol dire «spalla»: ciò che è abito che trattiene ogni passione e genera ogni virtù. Dicono infatti che l'òmero sia simbolo dell'azione. Ulteriormente, Iddio misura la valle dei tabernacoli, distribuendo a ciascuno le convenienti ragioni delle cose, secondo la naturale contemplazione. Infatti la valle dei Tebernaconi è questo nostro mondo, nel quale secondo la ragione e la varia disposizione di ciascuno(κατά τὴν ἐκάστον διάφορον γνώμην τε καὶ διάθεσιν) la presente vita di tutti è instabile e temporanea, a guisa di tende”*¹⁹.

Dio è colui che fonda la valle dei tabernacoli, il quale, secondo il Confessore, sarebbe questo nostro mondo, che è instabile e temporaneo e che si trova intimamente connesso alla vita umana, attraverso la *γνώμη* ed alla *διάθεσις*. Assistiamo in questo testo all'incontro tra la cosmologia, la metafisica e l'antropologia massimiana: il mondo è instabile e temporaneo, così come le nostre vite lo sono. Di più, la nostra *γνώμη* e le nostre disposizioni, in quanto profondamente connesse al cosmo, diventano riflessi e riverberazioni microcosmiche del macrocosmo. Siamo parte dell'universo, siamo in profonda sintonia con esso e questo lo si scopre al livello più profondo del nostro essere, al livello del nostro più autentico stato d'animo e del flusso di disposizioni che proviamo e che ci attraversa.

Le nostre ricerche confermano ed approfondiscono le intuizioni degli studiosi massimiani, mentre affermano che l'impiego tecnico e le sfumature antropologiche negative della *γνώμη*, sebbene esso non sia un concetto escogitato dalla tradizione cristiana dei primi secoli, sono dei dati acquisiti molto importanti in seguito alle intuizioni e speculazioni cristiane, specialmente dopo la controversia nestoriana, fino al tempo delle due controversie: monotelita e monoenergia.

Massimo adopera la parola *γνώμη* all'interno dei suoi primi scritti nel contesto in cui parla dell'amore dovuto a Dio – fondamento di ogni virtù umana. L'amore verso Dio e verso il prossimo fa sì che la *γνώμη* dell'uomo non si ribelli più alla propria natura, ma piuttosto le si conforma in tutto, l'essere umano arrivando al compimento del proprio destino. L'uomo, rappacificato con se stesso e con Dio, partecipa, insieme al Creatore, ad un'unica *γνώμη*. Qui, la *γνώμη*, che non è identificabile con la volontà umana (*θέλημα*), sembra essere una dimensione umana più ampia e più complessa della semplice volontà dell'essere umano.

In questo primo periodo degli scritti massimiani, Dio è descritto come vicino all'uomo, anzi, intimamente unito alla sua creatura, per mezzo della *γνώμη*. La dimensione gnomica non appartiene alla sola persona umana divinizzata, ma appartiene anche a Dio (Trinità).

¹⁸ Polycarp Sherwood, *An annotated date list*, p. 26.

¹⁹ Maximus Confessor, *Eπιγνώσεια εἰς τὸν νθ' Φαλμόν*, P.G. 90, 861 D (S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1990, p. 15).

Un ulteriore passo in avanti, nell'approfondimento della nozione che ci interessa, è lo strettissimo rapporto esistente tra la saggezza e la bontà da una parte e la *γνώμη* dall'altra parte. Se all'essenza creata (*τά μέν δύο τῇ οὐσίᾳ παρέσχε*) appartiene l'essere e l'essere-sempre-bene, alla *γνώμη* spetta la bontà e la saggezza (dell'essere-bene), ossia il pensiero sagace e il retto vivere. Contemporaneamente, sembra il Confessore pensi che la *γνώμη* sia il fondamento della nostra responsabilità e del nostro libero impegno. L'uomo sarebbe, quindi, l'artefice del suo essere-bene e della sua conoscenza. Non spetta all'uomo decidere sull'essere o non-essere delle cose, ma sul buon andamento della storia e della sua vita. Il Santo Confessore ci suggerisce che l'uomo non è Dio e non potrà mai esserlo. Al limite, potrebbe essere un demiurgo, un (bene) fattore della sua vita, visibilmente circoscritta dallo spazio e dal tempo.

Un'altra dimensione importante che caratterizza la *γνώμη* in questo periodo redazionale è il fatto che tale dimensione umana è considerato principio di individuazione, ciò che differenzia e, forse, separa gli individui gli uni dagli altri. *γνώμη* tocca, in parte, la sfera semantica del *χαρακτήρ*, quale tratto distintivo.

Anche se la *γνώμη* costituisce il principio di differenziazione tra gli uomini, essa è simultaneamente la porta aperta del cuore dell'uomo vero l'universo ed i suoi continui movimenti, il cordone ombelicale che collega ed unisce profondamente l'individuo con l'andamento del cosmo. L'essere umano, tramite la *γνώμη*, subisce l'instabilità e la temporalità, oppure si alza, sale e diventa Dio, tramite la grazia divina.

In seguito alle conclusioni prima esposte, vorremmo avanzare una proposta di traduzione della *γνώμη*, del periodo redazionale compreso nell'intervallo 624 – 628.

Nella lingua italiana, la dimensione umana che conferisce identità personale e differenzia allo stesso tempo gli essere umani gli uni dagli altri e nel contempo unisce gli uni agli altri e tutti a Dio, essendo sopporto della responsabilità etica di ciascuno, sarebbe circoscrivibile dalla nozione di **mente**.

BIBLIOGRAPHIA

FONTES

- Massimo il Confessore, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma, Editrice Città Nuova, 1990.
- Maximus Confessor, *ΕΠΙΣΤΟΛΗ Β'· Τοῦ αὐτοῦ πρός Ιωάννην κονβικούλαριον, περὶ ἀγάπης*, P.G. 91.
- Maxime le Confesseur, *Lettres*, Les Editions du Cerf, Paris 1998, pag. 83).
- Maximus Confessor, *Περὶ Αγάπης*, P.G. 90.
- Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, Lyon, Editions de l’Abeille, 1943.
- Maximus Confessor, *Ἐρμηνεία εἰς τὸν νθ' Ψαλμόν*, P.G. 90, 861 D (S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1990, pag. 15).
- Maximus Confessor, *Ambigua*, P.G., 91, 1073 C
- Maximus Confessor, *Περὶ Αγάπης*, P.G. 90, 1024 C, (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, pag. 131).

STUDIA

- Hans Urs Von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 1941.
- Hans Urs Von Balthasar, *Komische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961.
- The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. by Pauline ALLEN, Bronwen NEIL, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Polycarp Sherwood, *An annotated date list of the works of Maximus the Confessor*, Roma, Herder, 1952.

MISCELLANEA

MOUSIKÉ DAIMONION. NOTE ASUPRA INSPIRAȚIEI POETICE ÎN EPICA HOMERICĂ

Bogdan Neagota

Mousiké daimonion. Notes on the Poetic Inspiration in Homeric Epics (Abstract)

The paper approaches the *topos* of the musical daimonophanies in the Homeric poems from a morphological-comparative perspective, two of the many possible invariants which can be used in the description of the female demonic representations in popular cultures, using the anthropological dyad word and gesture (Leroi-Gourhan): the song of demons, their musical manifestations, and the dance, the choreutic demonic epiphanies. We analysed materials from two different cultural areas and periods: the Classical and Late Antiquity (the Greek-Roman popular demonologies and the connected intellectual interpretations) and the folkloric modern Southeastern European cultures (with a special focus on the Romanian Oral traditions). We emphasize the fact that only at this level, of the popular cultures, the social-cultural structures of continuity are extremely visible, meanwhile the discontinuities manifested more on the level of the hegemonic cultures (connected to the dominant institutions). The various changings of the epistemas, until modernity at least, did not have great consequences on the rural folkloric societies, which kept for a long time their social-economic and cultures structures and an own historical rhythm.

Along our researches on the popular representations and practices connected to the demons, we observed a remarkable trans-cultural and trans-historical constancy of those, in the context of the European rural cultures.

Keywords: daemons (*daemones*), song, dance, *ludus*, initiation, ecstatic, shamanic.

§ 1. Prolegomena

Textul de față abordează o temă dezbatută de bibliografia homerică, istorico-literară și istorico-religioasă: inspirația poetică, pusă în termenii relației dintre aed și daimonii feminini, ca surse ale inspirației. În condițiile existenței unei bibliografii abundente, calitativ și cantitativ, prima problemă care se pune e cea a relevanței unui nou studiu dedicat problemei. Altfel spus, *à quoi bon* încă un text, care să gloseze mai mult sau mai puțin erudit pe marginea surselor și a analizelor deja extrem de consistente, construindu-se pe axa unor note de lectură de tipul retrospectivelor bibliografice. Tocmai de aceea facem precizarea că textul nostru nu intenționează să reia, fie și metadiscursiv, problematica inspirației aedice, ci doar să circumscrige punctul nostru de vedere: explorarea rădăcinilor folklorice, profund orale și cutumiare, ale *topos*-ului inspirației poetice în Grecia arhaică. Avem deja un precedent în întreprinderea noastră, în cartea clasică a lui Gabriel Germain (*Genèse de l'Odyssée: Le fantastique et le sacré*, Presses Universitaires de France,

1954), recenzată atât de pătrunzător de către Henri Jeanmaire¹, el însuși autorul atât de eretic, cel puțin în raport cu tradiția ortodoxă a filologiei clasice, a unei monografii dedicate riturilor de trecere în Grecia arhaică și clasică, în care a utilizat ca termen de comparație riturile de inițiere în societățile etnografice africane².

În explorarea rădăcinilor culturale ale *topos*-ului inspirației aedice, noi nu vom călători atât de departe, ci vom încerca mai degrabă circumscrierea regională a acestei teme. Comparatismul ales de noi asumă unele premize lansate de Mircea Eliade³ și Cicerone Poghirc⁴ asupra anteriorității cognitive a unor fenomene folclorice sud-est europene (de exemplu, baladele și ciclurile epice orale) în raport cu poemele homerice, în spatele căror rezidă o creativitate folclorică izomorfă. Așa cum Cicerone Poghirc formula sintetic, într-o conferință susținută, în martie 1990, la Facultatea de Litere a Universității bucureștene, “unele balade sud-est europene sunt mai arhaice decât poemele homerice”, desigur, în sensul unui anume conservatorism al *pattern*-urilor narrative orale și al vizibilității structurilor cognitive arhaice (adică unele balade sud-est-europene sunt *contemporane* din punct de vedere epistemic cu rădăcinile epice ale Iliadei). Ipoteza noastră de lucru, înrădăcinată într-o experiență etno-antropologică de teren profundă, se sprijină totodată și pe teza eladiană a priorității experienței magico-religioase concrete în raport cu creațiile orale considerate drept fantastice⁵.

În acest context, vom juxtapune două seturi de fapte etnologice: cele aparținând spațiului rural românesc (cultura populară cutumiără) de secol. XIX-XX și cele grecești arhaice (epopeile homerice tratate ca documente cu valoare etnografică). Desigur, ele nu pot fi contemporane decât epistemic, *mutatis mutandis*, întrucât între ele se întind cel puțin trei milenii, a căror dinamică istorică nu poate fi abolită de nicio metodă regresivă⁶. Dar utilizarea unui comparatism prudent poate permite circumscrierea a două dintre *trăsăturile distinctive* (id est *invarianții*) care permit o descriere morfologică unitară, trans-culturală (și trans-cronică), a complexului magico-religios și mitico-ficțional al *daimonilor feminini*: muzicalitatea și choreuticitatea, trăsături distinctive cu valoare identitară, în ciuda heterogenității documentelor etnografice.

¹ Gabriel Germain, „Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré”, *Revue de l'histoire des religions*, tome 147, n°2, 1955. pp. 227-234; URL: https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1955_num_147_2_7227

² Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothèque universitaire, Lille, 1939, pp. 147-223 (Rites d'éphébie et classes d'âge dans l'Afrique contemporaine).

³ A se vedea, *inter alia*, Mircea Eliade, „History of Religions and "Popular" Cultures”, *History of Religions*, Vol. 20, No. 1/2, Twentieth Anniversary Issue (Aug. - Nov., 1980), pp. 1-26.

⁴ „Homère et la ballade populaire roumaine”, *Actes du III-e Congrès international du Sud-Est européen. Résumés des communications*, Bucarest, T. II, 1974, p. 743.

⁵ Mircea Eliade, „Folklorul ca instrument de cunoaștere”, *Insula lui Euthanasius*, București, Humanitas, 1993 [1937, 1943], pp. 25-42.

⁶ Metoda regresivă (*la méthode régressive*) a fost utilizată de medievisti din Școala Annales, începând cu precursorii acesteia (Marc Bloch, Henri Lefebvre). Marc Bloch susținea „une méthode prudemment régressive” qui consiste en „lire l'histoire à rebours”, ou encore „d'aller du mieux au moins bien connu” (M. Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Armand Colin 1949, p. 29). Despre metoda regresivă în studiile medievale cf. Michel Vovelle, „Religia populară”, *Introducere în istoria mentalităților colective. Antologie* (ed. Toader Nicoară), Cluj, Presa Universitară Clujeană, pp. 253-258. Pentru delimitarea critică a parametrilor „metodei regresive”, respectiv „anacronismul și fixismul”, vezi Samuel Leturcq, *De l'usage de la méthode régressive en Histoire médiévale*, 2012 (URL: <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1565>)

Nu am urmărit cartografierea morfologică a daemonologilor folclorice sud-est europene și mediteraneene, ci decelarea câtorva structuri daemonologice de continuitate specifice unei arii spațiale și temporale mai largi (Europa meridională și sud-estică), în vederea identificării bazelor cognitive reale pentru un demers comparatistic istorico- și etnologic-religios. Studiul nostru se constituie, în acest sens, mai degrabă ca o introducere metodologică și încearcă să identifice fundamente epistemice noi în abordarea unei problematici destul de cunoscute.

Selectia materialelor a fost făcută după criterii comparativ-morfologice, pentru a putea identifica mai ușor punctele de legătură între reprezentările daemonologice atestate deopotrivă în culturile antice, medievale și moderne, respectiv structurile de continuitate decelabile la nivelul culturilor populare din aceste epoci istorice. Diferențele se datorează atât mutațiilor culturale provocate de schimbarea epistemelor dominante (de la politeismul tardo-antic la creștinism), cât și varietății și bogăției documentației etnologice pentru secolele XIX-XX, în raport cu cea specifică studiului culturilor populare occulte, cum sunt cele antice. *Spectrul de toleranță* al daemonologiei e prea larg și elastic pentru o analiză prin trăsături distinctive, întrucât diferitele texte mitico-ficționale sunt definibile prin trăsături opuse (demonism vs. angelism, cântec mortifer vs. cântec angelic, sălbatec vs. uman, natură vs. cultură, urât vs. frumos etc.).

§ 2. Sirenele odiseice

În textul odiseic, complexul mitic al Sirenelor se coagulează în jurul unui motiv central, devenit marcas identitară daimonică: cântecul, caracterizat drept vrăjit (θεσπεσιάων), proaspăt (λιγυρῆ) și dulce (μελίγηρυν)⁷. Cântecul sirenic e ispititor și thanatophor, alienant la modul absolut, provocându-i ascultătorului deriva, rătăcirea și pierdere reperelor mundane, spre a-l arunca în labirint și liminalitate⁸. Mai mult decât atât, posedă o capacitate divinatorie cu rol extrem de convingător în sintaxa mitico-simbolică a poemului homeric. Sirenele îi cântă lui Odiseu:

'δεῦρ' ἄγ' ιών, πολύαιν' Ὄδυσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, / νῆα κατάστησον, ἵνα νοιτέρην ὅπ' ἀκούσῃς. / οὐ γάρ πώ τις τῆδε παρήλασε γηὶ μελαίνῃ, / πρίν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὅπ' ἀκοῦσαι, / ἀλλ' ὁ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείσια εἰδὼς. / ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροΐην εὐρείη / Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ίότητι μόγησαν, / ἴδμεν δ', ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρην.⁹ [Vino la noi, slăvitule Ulise, tu, cinstea neamului aheu! Oprește-ți corabia, să ne asculti cântarea, căci nimeni n-a trecut cu vasul fără să audă dulcele viers al buzelor noastre, și apoi se due încântă și învață multe, că noi știm (ἴδμεν) tot ce au pătimit cu voia zeilor argienii și troienii în câmpii întinse ale Troiei, ba cunoaștem (ἴδμεν) tot ce se petrece (γένηται) în lume. Așa cântau ele, cu glasul lor frumos.]¹⁰

Omnisciencă sirenică este consecința unei capacitați divinatorii de factură daimonică, alături de celelalte determinații tipice (seducția de tip sucubic, caracterul

⁷ Homer, *Odiseea* XII, 158, 44, 187.

⁸ cf. motivul drumului rătăcit datorită daemonofaniilor silvestri (Fata / Mama Pădurii) sau atmosferice (Ielete, Zinele) – în tradițiile narrative orale românești.

⁹ Homer, *Odiseea* XII, 184-191: http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/homere_odyss12/lecture/4.htm

¹⁰ Tr. Eugen Lovinescu, text revăzut și note de Traian Costa, 1963: 171.

mortifer și invincibilitatea)¹¹. Precum alți daimoni atestați în culturile folclorice, Sirenele au puterea de a radiografia subconștientul/inconștientul destinatarilor umani și de a-și adapta cântecul la conținutul vieții auditorului¹². Lui Ulise nu îi comunică fapte pe care el să nu le știe, în condițiile în care el a fost participant și martor la întregul război troian, ci doar i le rememorează¹³. Numai ultima declarație a Sirenelor aduce o notă nouă cântecului daemonic: „ἴδιεν δέ, ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη.” [„ba cunoaștem tot ce se petrece în lume”].

În această linie se înscriu și speculațiile teologico-filosofice ulterioare asupra Sirenelor (Platon, medio- și neo-platonicii)¹⁴ și considerațiile ciceroniene asupra dimensiunii gnoseologice a cântecului sirenic:

„neque enim vocum suavitate videntur, aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent” [Sirenele nu-i opreau din drum pe trecători prin dulceața vocilor sau prin noutatea și varietatea cântecelor lor, ci fiindcă declarau că știu multe, iar oamenii se agățau de stâncile lor din dorința de a învăța.]¹⁵

În lectură filosofică, mirajul cântecului sirenic se datoră nu atât frumuseții formale (melodie), performării artistice (voce) și plăcerii estetice (ascultare), cât adevărului transmis de versuri (*gnosis*). De aici și actualitatea interrogației repetitive a împăratului Tiberiu: „quid Sirenes cantare sint solitae?” [ce cântă Sirenile?]¹⁶.

Cântecul sirenic este percepțut de tradiția orală consimnată în *Odiseea* drept unul malefic, letal pentru om, imposibil de metabolizat și convertit în inspirație profetică sau poetică. Omnipotenția divinatorie a Sirenelor homerice rămâne una stiințială, profund alienantă pentru destinatarul uman (intotdeauna masculin!) și de aceea trebuie evitată cu orice preț. Sirenolepsia prezintă simptomele unei boli de natură daimonică (stare de posesie și vrăjă), care, cel puțin în tradițiile grecești arhaice, valorizate în *Odiseea*, nu poate fi tratată, ci doar preventivă. Nu are vindecare, pentru că fazele posesiei sirenice se consumă atât de repede încât bolnavul nici nu mai apucă să ajungă la terapeut (preot, iatromant, vrăjitoare etc.). Sirenolepsia este o boală incurabilă, în care victima umană poate muri în mod violent, datorită pierderii reperelor mundane și a naufragiului consecutiv (nu mai știe de sine și, pierzând controlul corăbiei, se sfârâmă de stâncile ostrovului sirenic), sau poate muri lent (odată ajuns pe tărmul Sirenelor, victima se stinge în soarele arzător, fără a mai avea vreo dorință de viață).

Sirenolepsia are aparența unei nebunii, în care bolnavul nu mai aude decât

¹¹ Jacqueline Leclercq-Marx, *La Sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen Age. Du mythe païen au symbole chrétien*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1997, p. 4.

¹² *Mutatis mutandis*, și în alte tradiții cutumiare, e atestată aceeași capacitate de infiltrare a agentului daimonic în psihicul victimei umane. De exemplu, *Fata Pădurii*, daimon feminin specific tradițiilor narrative orale din Maramureș, ia chipul iubitei ciobanului vizat și se intromisionează astfel în viața lui (Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat. Basme, povești, legende, povestiri și mito-credențe din județul Maramureș*. Editura Gutinul, Baia-Mare, 1999, pp. 201-202 (text 212: *Feitorul dus de Fata Pădurii II*).

¹³ În contextul sintaxei epice a *Odiseei*, cântecul Sirenelor despre războiul troian este reversul kako-daimonic al cântecului rostit de aedul de la curtea regelui feacilor, care îi reactivează lui Ulise amintirile și îl obligă să iasă din anonimat, declinându-și identitatea. (Homer, *Odiseea* XII, 39-54 și 158-200)

¹⁴ J. Leclercq-Marx, *op. cit.*, p. 24-36 (Spéculations et exégèses). Valeria Gigante Lanzara, *Il segreto delle sirene*, Bibliopolis, Napoli, 1986, pp. 33-37 (Socrate e le Sirene), 39-42 (L’armonia dell’Ottava).

¹⁵ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 5, 18 (Tr. Gheorghe Căeșescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1983, pp. 200-201).

¹⁶ Suetoniu, *Tiberius* 70.

chemarea muzicală a Sirenelor și sucombă în captivitatea imaginarului daimonic, care pentru el are consistență ontologică a unui *mundus imaginalis* (în sens corbinian). Odată declanșată, posesia sirenică devine letală. Ea poate fi numai prevenită, prin respectarea unor interdicții și prescripții de natură magică, împărtășite de Circe (*πολυφάρμακος*): legarea de catarg a eroului și astuparea cu ceară a urechilor soldaților-corăbieri¹⁷.

Ostrovul sirenic aparține geografiei extramundane, fiind descris în parametri mitici, prin două motive (pajisia înflorită și tărmul înălbit de oase și rămășițe omenești): „Les Sirènes habitent un pré fleuri (λειμῶν ἀνθεμόεντα, Od., XII, 159) «bordé d'un rivage tout blanchi d'ossements et de débris humains, dont les chairs se corrompent» (Od., XII, 45-46).”¹⁸ În traducerea liberă a lui Eugen Lovinescu, se spune că Sirenele „șed într-o livadă, între mormane de oase omenești și de cărnuri ce putrezesc”, și își încântă victimele masculine „cu viersul lor limpede”. Ele îi „ademenesc pe toți cei ce apropie de ele și vai de cine le ascultă, că nu se mai întoarce la femeie și la copiii dragi”¹⁹. În contextul *Odiseei*, ultima aserțiune e valabilă pentru acea categorie de *gazde* ale lui Ulise care încearcă să îl facă să își uite întoarcerea acasă (vόστου λαθέσθαι: oublier le retour) și să îl rețină pentru totdeauna: lotofagii, Circe, Sirenele, Calypso. Acestea sunt, de altfel, etapele I, V, VII, XI din călătoria la capătul lumii, în cursul acestei experiențe a labirintului. Cealaltă clasă morfologică e cea a monștrilor devoratori (Cyclopul, Lestrygonii, Scylla și Charybda), reprezentând etapele II, IV, VIII, X²⁰. Pe de altă parte, mergând pe linia exgezei lui Gabriel Germain, care încerca să identifice rădăcinile folclorice ale *Odiseei*²¹, nu putem să nu remarcăm izomorfismul dintre ostrovul plin de oase al Sirenelor și spațiile daemonicе din basme, i.e. moșia Gheonoaiei („câmpia întinsă, unde era o mulțime de oase de oameni”), dintr-un basm românesc clasic (*Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*²²).

Al doilea motiv care subîntinde complexul sirenic este cel al luptei omului cu monstrul feminoid, asociat mitului invincibilității daimonice: puterea și viața îndelungată a Sirenelor durează atâtă vreme cât nimeni nu rezistă îspitei cântecului acestora. Odată cu prima înfrângere, imperiul sirenic se fisurează și daimonii învinși dispar din orizontul uman. Or, în tradițiile orale grecești, puterea Sirenelor e anihilată de doi oameni: Odiseu, eroul *polytropos*, care le învinge prin *metis* (inteligență practică și violență), urmând sfaturile Circei și prin rezistență obstinată la îspita daimonică, în cadrul unui traseu inițiatic paradigmatic. Celălalt personaj victorios este Orfeu, cântărețul-șaman care le biruie prin puterea cântecului, grație darului daimonic moștenit de la mama sa, muza Calliope²³: în acest caz, nu avem de a face cu simpla rezistență la seducția sirenică, ci cu o întrecere între

¹⁷ Homer, *Odiseea* XII, 165-200.

¹⁸ J. Leclercq-Marx, *op. cit.*, p. 4.

¹⁹ Homer, *Odiseea* XII, 189 sqq., ed.cit., p. 167.

²⁰ Alessandra Lukinovich, „Le cercle des douze étapes du voyage d'Ulysse aux confins du monde”, în *Gaia. Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, no 3, 1998, pp. 9-26.

²¹ Gabriel Germain, *Génèse de l'Odyssée. Le Fantastique et le Sacré*, Paris, PUF, Paris, 1954.

²² Petre Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*. București, Editura Fundației Culturale Române, 1997 [1872, 1882], p. 7. Pentru o analiză motivică a *Odiseei*, din perspectiva *topoi*-lor ficționali basmici, vezi Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiuine cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*. București, Editura Minerva 1978 [1895]. Anti Aarne, Stith Thompson, *The types of Folktale. A Classification and Bibliography*, FFC 184, Helsinki, 1964. Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

²³ Apollonios din Rhodos, *Argonautice* 4, 891-919 (ed. F. Vian, tr. fr. E. Delage). Schol. Apoll. Rhod., I, 23-25a: sfatul centaurului Chiron (dat lui Jason) de a-l lua pe Orfeu în expediția Argonauților.

cântărețul uman și cântăretele daimonice. Motivul orfic, integrat ciclului epic al Argonautilor²⁴, este fidel unei întregi tradiții narative (mitice și ficțional-basmice), care tematizează întrecerea dintre un om și o ființă transumană și victoria omului, urmată de ocultarea / moartea daimonului. Celor două tipuri de combatanți (eroul și poetul-șaman) le corespund, astfel, două tipuri de sirenomahii²⁵, iar victoria umană asupra ispitei sirenice provoacă sinuciderea Sirenelor, prin aruncarea în Marea Tireniană: unele surse antice îi atribuie lui Ulise sfârșitul puterii sirenice²⁶, altele consideră că izbânda lui Orfeu a determinat sucombarea daimonilor²⁷.

Relația daimonului cu moartea este definitorie în acest complex mitic. Conotațiile infernale ale Sirenelor homerice sunt cu atât mai pregnante²⁸, cu cât apariția lor se situează printre alte probe inițiatice (Scylla & Caribda, boii lui Helios), ordonate simetric între încercările prin care trece Ulise înainte de *Nekya* (invocarea morților): „Le lien qui rattache les Sirènes à l'au-delà est encore accentué par le contexte même dans lequel elles figurent. Leur apparition se situe en effet parmi d'autres épreuves (Scylla, Charybde, les Bœufs d'Hélios) ordonnées symétriquement par rapport à celles que traverse Ulysse avant son entrée – vivant – au royaume des morts, ce qui constitue en quelque sorte, le point culminant de son ascension héroïque. Par leur caractère même d'épreuve, les épisodes qui encadrent la scène de la Nekyia (l'évocation des morts) annoncent et prolongent cette

²⁴ V. Gigante Lanzara, *op. cit.*, pp. 43-50 (Dissonanze ellenistiche: 1. Gli arabeschi del mito).

²⁵ Despre paralela Ulisse (*metiete* prin naștere) ~ Oedip (aedul șaman) și izomorfismul dintre daemonii feminini mortiferi Sirene ~ Sfinx vezi Giuseppe A. Samona, *Gli itinerari sacri dell'aedo. Ricerca storico-religiosa sui cantori omerici*, Bulzoni Editore, Roma, 1984, pp. 54, 58: „Troviamo dunque riunite in sequenza due situazioni che nell'episodio omerico erano giustaposte. Lì infatti a partire dalla *metis* (Circe ~ Odisseo) si separano le sorti dei compagni (ascolto ~ conoscenza interdetto) e di Odisseo (ascolto ~ conoscenza permesso). Qui invece il cantore Orfeo propone all'ascolto di tutti un sapere alternativo, eguale per chi lo presenta (egli stesso) come per chi le fruisce (i compagni). Con ciò non si vuole creare – il che del resto non ci interessa – un ‘Orfeo metieta’: semmai, con un discorso analogo a quello fatto per Apollo, si vuol mettere in luce l’eventuale natura ‘metieta’ dell’attività che lo concerne (il canto). Nel caso particolare poi almeno un elemento può essere affermato con certezza: le Sirene, in due diversi miti, sono sconfitte alternativamente dalla *metis* e del canto. Nella versione delle *Argonautiche* dunque il secondo sostituisce, con funzione analoga, la prima.”

²⁶ Lycophron, *Alex.*, vv. 712-716. Hyginus, *Fab.* 125: „harum fatum fuit tamdiu vivere quamdiu earum cantum mortalis audiens nemo praetervectus esset.” V. Gigante Lanzara, *op. cit.*, pp. 50-55 (Dissonanze ellenistiche: 2. La morte delle Sirene), 63-67 (E divennero scogli).

²⁷ Pseudo-Orphée, *Argonautiques*, 1264-1290 (ed. et tr. fr. G. Dottin, Les Belles Lettres, Paris, 1930). Strabon, *Geogr.* I, 2, 10 (ed. et tr. fr. Germaine Aujac, CUF, Paris, 1969, p. 97).

²⁸ Unele surse documentare antice afirmă explicit relația dintre Sirene și Lumea-de-dincolo. Sirenele, însoțitoare ale Proserpinei (i.e. Kore) în timp ce aceasta culegea flori, au fost înzestrate cu aripi de către zei, la cerere, pentru a-și putea căuta dincolo de mare tovarășă răpită (Ovidiu, *Metamorfoze* 5, 551-562). Astfel, au ajuns la Cumae, unde Ceres (i.e. Demeter) le-a transformat în păsări, drept pedeapsă că nu i-au sărit în ajutor ficei ei (Higinus, *Genealogii* 25, 13 și 41). Pe această linie interpretativă se situează și unii exegeti moderni ai complexului sirenic. De exemplu, G. Weicker, urmând modelul analitic al lui Erwin Rohde, susținea, la începutul secolului XX, izomorfismul dintre Sirene și sufletele celor morți (G. Weicker, *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig, 1902). În anii 40, Ernst Buschor lansa ipoteza distincției între Sirenele orientale și Sirenele grecești: ultimele, numite *Himmelssirenen*, erau considerate nemuritoare și funerare, locate într-un spațiu ultramundan, dar nu în Hades (Ernst Buschor, *Die Musen des Jenseits*, Verlag F. Bruckmann, München, 1944, p. 47). Liminalitatea Sirenelor a constituit doar preambulul integrării acestora în ritologia funerară și convertirea lor în agenți psihopomi, călăuze extramundane ale sufletelor celor inițiați în cultele misterice (Octavio Alvarez, *The celestial Brides. The Visions of the Eastern Paradise infiltrate the Mediterranean Afterlife. A Study in Mythology and Archeology*, Herbert Reichner, Stockbridge, Massachusetts & Graz, Graphie-Gesselschaft, 1978).

traversée de l'outre-tombe et suggèrent même l'idée d'une initiation”²⁹. Confruntarea dintre Ulise și Sirene are funcție și simbolism inițiatic, atât în cadrul sintaxei narrative a *Odiseei*, cât și prin izomorfismele intertextuale cu demonomahiile mitice / ficționale (din basme). De altminteri, acesta e un loc comun al exegzei homerice³⁰.

Sirenele, spre deosebire de Muze, sunt daimoni stihiiali, care cântă fără o solicitare expresă, în virtutea statutului lor ontic, iar destinatarii lor umani nu trebuie să aibă calități poetice, precum aezii, întrucât ei sunt victime daimonice, nu tehnicieni ai cuvântului și ai memoriei. Precum Ielete din tradițiile folclorice românești ori Rusalcele din culturile populare slave, Sirenele homerice cântă în virtutea unor motivații interne. Cântecele lor nu pot fi învățate de auditori, întrucât aceștia nu supraviețuiesc audieriile daimonice, cu excepția lui Ulise care, legat de catarg, se poate bucura de viersul lor fără a sucomba în fața seducției de a le urma. Relația Sirenelor cu aezii este, în cultura greacă arhaică, una ambivalentă, natura inspirației poetice fiind vecină cu cea a posesiei daimonice³¹: de exemplu, Alcman își numea Muza „Sirenă melodioasă”, poetul fiind asimilat unui medium șamanic, supus inspirației (specie de *mania*) în maniera unui posedat³². În acest context, diferența dintre Sirene și Muze nu e perceptată ca una de natură, ci mai degrabă de grad și de nuanță.

§ 3. Muzele homerice

În poemele homerice, cântecul (*ἀοιδή*) este virtutea (*τιμή*) centrală a Muzelor, cea care subîntinde celelalte caracteristici mousice (*τιμαι*) și le activează într-o adevărată sinergie³³. Dintre toate categoriile daimonice affine (Nimfe, Nereide, Sirene), numai Muzele știu tot ce se întâmplă pe pământ: omnisciția lor se datorează determinațiilor divine: caracterul olimpian, imortalitatea și omniprezenta.³⁴ În *Iliada*, omnisciția Muzelor derivă din cunoașterea directă a evenimentelor, la căror desfășurare au fost martore *in illo tempore*. Aezii nu au decât o cunoaștere indirectă, intermediată de transmiterea orală a lucrurilor/faptelor, a unei tradiții alimentate de zvonurile produse de renumele evenimentelor/personajelor istorice. De aici veridicitatea inspirației produse de Muze, precizia ei cazuistică și necesitatea recursului la asistența mousică (invocată la plural), pentru reconstituirea numelor de comandanți care au participat la liga anti-troiană:

²⁹ J. Leclercq-Marx, *op. cit.*, p. 4-5. Cf. Marie Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Droz, Liège – Genève, 1944, p. 148: „Un conte comme celui des Sirènes implique le succès d'un initié qui, grâce à sa science, déjoue le piège que lui tendent les démons.”

³⁰ A se vedea, *inter alia*: G. Germain, *op. cit.*, pp. 329-370 (Le Voyage au Pays des Morts), 382-390 (Les Sirènes et la tentation du savoir). A. Lukinovich, *op. cit.*, pp. 9-26.

³¹ Hildegund Gropengiesser, „Sanger und Sirenen. Versuch einer Deutung”, în *Archäologischer Anzeiger*, no 4 (1977), pp. 582-610.

³² În Arist. *Or.* 28. 51 sq. = fr. 86 Calarne. După Alcman, *Mousa* „produce un sunet strident” precum cel al vulturului (*Iliada XII*, 207) sau cel scos de tovarășii lui Ulisse înainte de a fi înghițiti de Scilla (*Odiseea XII*, 256). Sunetul acut al *Mousei* este expresia sonoră a divinului, fiind omologată și unei voci profetice (Pindar, fr. 52i, A. 10 Snell- Mähler).

³³ Maria Teresa Camilloni, *Le Muse*, Editori Riuniti, Roma, 1998, pp. 9-10.

³⁴ “Il canto (*aoïdē*) è la *timē* delle Muse; ad essa sono collegate le altre *timē*: presenza, onniscienza, comunicazione di piacere anche quando il canto è un *thrēnos* (piacere, diremmo, catartico, estetico), assistenza al poeta (dono del canto, racconto, insegnamento), facoltà di togliere il canto o la vista delle cose esterne. (...) Se il poeta invoca le Muse, la sua preghiera è garanzia sociale per la sua figura professionale.” (M. T. Camilloni, *op. cit.*, pp. 10, 12)

”Εσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὄλυμπια δώματ’ ἔχουσαι· / ύμεῖς γὰρ θεαί ἔστε πάρεστέ τε ἵστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἴον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν· / οἵ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν· / πληθὺν δ’ οὐκ ἄν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ’ ὀνομήνω, / οὐδ’ εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ’ εἶν, / φωνὴ δ’ ἄρρηκτος, χάλκεον δέ μοι ἥτορ ἐνείη, / εἰ μὴ Ὄλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοι / θυγατέρες μνησαίαθ’ ὅσοι ύπὸ Ἰλιον ἥλθον.³⁵

[Și acum, voi, Muzelor, cu lăcaș în Olimp, voi, nemuritoare și pretutindeni de față, voi, ce toate le știți (pe câtă vreme noi de-abia le aflăm din șoapta unui zvon, fără să știm nimic!), spuneți-mi de-ndată care dintre danai au fost cārmuitorii și căpetenile lor. Multimea oștenilor n-aș putea-o numi, de-aș avea zece guri, zece limbi, glasul neistovit și plâmâni de aramă. Doar Muzele Olimpului, fiicele lui Zeus purtător-al-egidei ar ști să-mi pomenească de toți cei veniți sub zidurile Troiei].³⁶

Omniprezența Muzelor în întreaga existență umană le conferă acestora omnisciență, redimensionând condiția poetului însuși, care își percepce cu acuitate propriile limite. Aedul își mărturisește neputința în reconstituirea memorie războiului troian, proclamând insuficiența umană (talentul) în actul creației: forța poetică este inutilă în absența memoriei (temporalitatea), care nu poate fi stăpânită decât de ființe necondiționate de vremuire (Muzele).

În termeni teoretico-literari, se poate spune că diferența dintre cunoașterea neasistată daimonic și mărturia mousică (intermediată de aedul aflat sub impactul inspirației, mousolepsia), care comunică/intermediază o învățatură inspirată, este una de grad, nu de natură³⁷. Mutăția are loc la nivelul regimului ficțional: povestea Muzelor este o narățiune autoreferențială, fiind expresia unor martori direcți ai evenimentelor produse *in illo tempore* (memorata de grad ficțional I), în vreme ce narățiunile aedice sunt intens ficționalizate prin multiplele intermedieri narrative (transmitteri orale prin performări și reperformări succesive, ipostaziate temporal și spațial), credibilitatea lor fiind mai degrabă una de tip ficțional decât factual (izomorfă cu cea a memoratelor de grade ficționale III-IV)³⁸. Suntem aici într-o paradigmă mentalitară în care veridicitatea faptelor povestite se bazează, în primul rând, pe dovada experienței directe, nemediate narativ și alterate ficțional. Discursul poetic se legitimează prin inspirația mousică, singura capabilă să unească talentul (puterea umană de plăsmuire, imaginarul) și adevărul (veridicitatea narățiunii produse de martorii direcți ai Istoriei, în virtutea ubicuității și necondiționării temporale a ființelor daimonice/divine).

Muzele sunt socotite drept garanți ai tradiției (în sens hermeneutic): cântecul Muzelor trezește memoria (*Mnemosyne*), pentru a actualiza un trecut mitic și referențial

³⁵ Homère, *Iliade* II, 484-492. URL: http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/Homere_iliaide02/lecture/5.htm

³⁶ Homer, *Iliada* II, 484-492. Tr. Sanda Diamandescu și Radu Hîncu, Editura Minerva, București, 1981, vol. I, p. 34.

³⁷ cf. cele două tipuri de *carmina* tematizate de Vergilius în Bucolica III: *nova carmina* (poemele inspirate daimonic, înzestrare cu ecou) și *carmen vulgaris* (cântecul opac, lipsit de ecou și de putere orfică). Despre cele două tipuri de carmina vezi, *inter alii*, Joseph Veremans, *Elements symboliques dans la III-e Bucolique de Virgile. Essai d'interpretation*, Latomus, vol. 104, Bruxelles, 1969 și Marie Desport, *L'Incantation virgilienne. Essai sur les mythes du poète enchanter et leur influence dans l'oeuvre de Virgile*, Bordeaux, Delmas, 1952.

³⁸ Pentru teoria gradelor ficționale vezi Bogdan Neagota, „Ficționalizare și mitificare în proza orală”, în Ileana Benga (coord.), *Magia rustica. Imagerie și practici magice în culturile populare* (Orma, vol. 4, 2005), pp. 95-111.

(timpul eroic la Homer și theo-cosmogonia la Hesiod³⁹), în vreme ce cântecul Sirenelor provoacă uitarea de sine – formă paroxistică a uitării autohtoniei (*oikos*), sacrificându-l pe ascultător în labirint⁴⁰. În *Iliada*, invocarea Muzei este expresia unei prezențe exterioare, capabile să deștepte cântecul în parametru libertății poetului, în virtutea omniscienței și a caracterului anamnezic: *catalogul corăbiilor* coaliției aheene⁴¹ este expresia cunoașterii poetice inspirate de Muze. Muza îl împinge pe poet să cânte. Muzele cântă pe rând în spațiul uman, înaintea aheilor și în cel olimpian, înaintea zeilor, prezența lor fiind marca altei prezențe, cea a lui Zeus și a ordinii cosmice reprezentate de acesta: epiphania mousică (*mousophania*) este semnul theophaniei lui Zeus însuși⁴².

Pe de altă parte, trebuie menționat și faptul că și în *Iliada* au loc mutații în ceea ce privește relația aed ~ Mousa. De parte de a fi omogen, acest raport poetic e aprofundat, asumat lăuntric de către om: accentul se deplasează de la o atitudine de tip cultural (ruga către o divinitate exterioară omului) înspre unul cvasi-profetic (în care vocea daimonului e percepță înlăuntru). În această perspectivă, diferențele dintre invocațiile către Muză din primele două cânturi ale *Iliader*⁴³ prefațează transmutarea relației poet ~ Mousa din *Odiseea*, o relație „îmbogățită, articulată, interiorizată, mai profundă și conștiință”, ca urmare a unui proces lent de geneză a „conștiinței poetice”⁴⁴.

În *Odiseea*, Mousa (la singular) e invocată de aed pentru rememorarea avatarurilor lui Ulise pe drumul întoarcerii acasă: ea e cea care povestește (ἐννεπε), poetul doar scrie ceea ce aude de la interlocutoarea olimpiana:

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης
ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε; / πολλῶν δὲ ἀνθρώπων ἵδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, /
πολλὰ δὲ ὅ γέ ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, / ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ
νόστον ἑταίρων. / ἀλλ᾽ οὐδὲ ὡς ἐτάρους ἐρρύσατο, ιέμενός περ; / αὐτὸν γὰρ
σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὅλοντο, / νήπιοι, οἵ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἡελίοιο /
ἡσθιον; αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἥμαρ. / τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ
Διός, εἰτὲ καὶ ἡμῖν.⁴⁵

[Muză, povestește-mi despre bărbatul isteț, care, după ce a dărâmat zidurile sfinte ale Troiei, a rătăcit vreme îndelungată prin cetățile multor neamuri și le-a iscodit obiceiurile. În lupta lui, ca să-și scape viața și să-și aducă acasă tovarășii, multe

³⁹ vezi paradigma genealogică (theo-cosmică și umană) a memoriei poetice și inspirația Muzelor (cf. *dikai* ale regelui din *proemium-ul Theogoniei*).

⁴⁰ Despre istoriografia rivalității Sirene vs. Muze vezi J. R. T. Pollard, „Muses and Sirens”, în *The Classical Review*, II (1952), Oxford, Clarendon Press, pp. 60-63: „The Muses again were the divine inspirers of poesy, whereas the Sirens charmed only to destroy. The two are entirely dissociated in Homer, and possessed distinct genealogies. The Muses are stated by Hesiod (*Theog.* 53 sqq., 915 sqq.) to have been the daughters of Zeus by Mnemosyne, while the Sirens were born of Phorcys (Soph. fr. 77 N.) or Archelous (for references see Wentzel, *R. E.* i. 215, s. v. 'Acheloois'), and Chton (Eur. *Hel.* 168). It was not until Hellenistic times that they became rivals in an aetiological myth (Paus. IX. 34. 3; Steph. Byz. s. v. ἀπέρτη), and a Muse was said to have been their mother (for references see Zwicker, *R. E.* III. 294 ff., s. v. 'Sirenēn'). Finally, the Muses were represented as anthropomorphic in art, whereas the Sirens were depicted as woman-headed birds.” (p. 60) cf. E. Buschor, *op. cit.*

⁴¹ Homer, *Iliada* II, 485.

⁴² M. T. Camilloni, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴³ *Iliada* I, 1 ~ *Iliada* II, 484 sqq.: „in quella l'oral poet tende a scomparire dietro la figura della Musa, in questa la persona dell'oral poet emerge anche nei suoi limiti fisici.” (M. T. Camilloni, *op. cit.*, p. 12)

⁴⁴ M. T. Camilloni, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴⁵ Homère, *Odyssée* I, 1-10. URL: http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/Homere_Odyssee01/lecture/1.htm

necazuri a mai tras pe mare și, la urmă, oricât s-a străduit, tot n-a izbutit să-i mântuie, că netoții s-au apucat să mânânce boii Soarelui, și zeul nu i-a mai lăsat să se întoarcă. Zeițo, mândră fiică a lui Zeus, din toate întâmplările astea povestește și nouă ceva.]⁴⁶

Coprezența daimonică inspiratoare este interiorizată de aed, transformându-se într-o relație afectivă (*φιλεῖν*) cu Mousa⁴⁷: atenția poetului se comută de pe realitățile mundane înspre propriul suflet, grație cântului dulce și atoateștiutor, dar al iubirii mousice. Cântecul e dar al Muzei, fiind dublat de activitatea ei paideică, dar cel care cântă nu e Mousa, ci poetul însuși, în virtutea faptului că e iubit de *Mousa* și că posedă *thymós*. În vreme ce, în *Iliada*, poetul oral tindea să dispară în spatele figurii Muzelor, persoana poetului odiseic se distinge chiar în limitele condiției sale umane, raportul cu Mousa fiind net „îmbogățit, articulat, interiorizat, mai profund și mai conștient”⁴⁸. Mai mult decât un simplu instrument în mâna Muzelor,

Aedul e ucenicul inițiatic al Muzei. „În *Odiseea*, [Muza – n.n.] nu numai că dăruiește cântecul, dar îl și învață/instruiește pe poet. Cuvântul ei devine învățătură, de aceea poetul este obligat să îl primească, să îl asimileze (Demodocus). Într-un alt loc din *Odiseea* (XXII, 347-348), se merge mai departe: o divinitate l-a inspirat pe poetul din Ithaca (Phemios), dar el și-a fost maestru sieși.”⁴⁹ Creativitatea lui e deopotrivă *techné* umană (meșteșug) și inspirație divină și puterea cântecului e la aed, nu la zeu. Phemios o spune explicit:

γοννοῦμαί σ', Ὀδυσεῦ· σὺ δέ μ' αἰδεο καί μ' ἐλέησον / αὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν ἀοιδὸν / πέφνῃς, ὃς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀείδω. / αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας / παντοίας ἐνέφυσεν ἔσικα δέ τοι παραείδειν / ὃς τε θεῷ· τῷ με λιλαίο δειροτομῆσαι.⁵⁰

[Te rog, fiu al lui Laerte, ai milă de mine, de-mi crucea viață, că ai să te căiești apoi dacă-i ucide un cîntăreț ce cîntă pe zei și pe oameni. Eu singur mi-am învățat meșteșugul, dar un zeu de sus îmi inspiră cântecele și e în puterea mea să te cânt și pe tine ca pe un zeu; de aceea nu mă omorî.]⁵¹

Creativitatea poetică a lui Demodocos, aedul din țara feacilor (*Odiseea* VIII, 56-64, 84-98, 102-144) aparține unei paradigmă, credem, mai arhaice: el a plătit darul muzic cu lumina ochilor, fiind orbit de daimon, precum a plătit și Tiresias darul profetic și darul înțelegerii graiului păsărilor. *Pocirea* lor de către Muză sau de către zeița Athena are paralele multiple

⁴⁶ Homer, *Odiseia* I, 1-10. Tr. Eugen Lovinescu, București, Editura Tineretului, 1955, p. 11. Cf. traducerea revizuită și note de Traian Costa: „Muză, povestește-mi despre bărbatul mult исcusit... (...) Zeițo, mândră fiică a lui Zeus, din toate întâmplările astea povestește-ne și nouă ceva.” (*Odiseea* I, 1, 10). Sintagma „povestește-ne și nouă” se referă, în opinia lui Traian Costa, la aezii de dinaintea autorului generic al *Odiseei*, care au cântat aventurile lui Ulise (Homer, *Odiseea*, EPL, București, 1963, nota 1, p. 1).

⁴⁷ Homer, *Odiseea* VIII, 63, 481.

⁴⁸ cf. Silvio Accame, *Scritti minori*, vol. II, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1990, p. 592.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Homère, *Odyssée* XXII, 344-349. URL: http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/homere_odyss22/lecture/7.htm

⁵¹ Homer, *Odiseea* XXII, 344-349 (tr. Eugen Lovinescu); cf. traducerea lui Dan Slușanschi: „Tie mă plec, Odysseu, fie-ți milă și mă ocrotește / Însuți, apoi, suferință-ai avea, un aed de-ai ucide, / Cum sunt eu, cel ce le cântă deopotrivă la zei și la oameni! / Doar de la sine-nvățai, și un zeu cântu-n suflet îmi puse, / Fel de fel, harul sădindu-mi: îmi șade și tie-a-ți cântă eu / Ca unui zeu – de aceea să nu mă răpui și pe mine!” (Homer, *Odyssia*, tradusă în hexametric de Dan Slușanschi, București, Humanitas, 2012, p. 361). Cf. vv. 403-436, 460-463.

în şamanismul siberian (*torturile inițiatice*)⁵², drept care a și fost susținută și interpretarea şamanizantă⁵³. Dar, după cum vom vedea mai departe, nu lipsesc nici paralelele etnografice sud-est europene, care nuantă teza şamanistă. În *Odiseea*, pocirea aedului ca parte a pactului daimonic e afirmată direct:

κῆρυξ δ' ἐγγύθεν ἥλθεν ἄγων ἐρίηρον ἀοιδόν, / τὸν πέρι μοῦσ' ἐφύλησε, δίδου δ' ἄγαθόν τε κακόν τε· / ὁφθαλμῶν μὲν ἀμερσε, δίδου δ' ἡδεῖαν ἀοιδὴν. / τῷ δ' ἄρα Ποντόνοος θήκε θρόνον ἀργυρόλον / μέσσω δαιτυμόνων, πρὸς κίονα μακρὸν ἐρείσας· / καὶ δ' ἐκ πασσαλόφι κρέμασεν φόρμιγγα λίγειαν / αὐτοῦ ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ ἐπέφραδε χερσὶν ἔλεσθαι / κῆρυξ· πάρ δ' ἐτίθει κάνεον καλήν τε τράπεζαν, / πάρ δὲ δέπας οἴνοιο, πιεῖν ὅτε θυμὸς ἀνώγοι. / οἱ δ' ἐπ' ὄνειαθ' ἐτοῦμα προκείμενα χεῖρας ἵαλλον. / αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἔξ ἔρον ἔντο, / μοῦσ' ἄρ' ἀοιδὸν ἀνῆκεν ἀειδέμεναι κλέα ἀνδρῶν, / οἵμης τῆς τότε ἄρα κλέος οὐρανὸν εὑρὺν ἵκανε, / νεῖκος Ὁδυσσῆος καὶ Πηλεΐδεω Αχιλῆος, / ὃς ποτε δηρίσαντο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ / ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν, ἄναξ δ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων / χαῖρε νόφ, ὅ τ' ἄριστοι Αχαιῶν δηριώντο. / ὃς γάρ οἱ χρείων μιθήσατο Φοῖβος Απόλλων / Πιθοῖ ἐν ἡγαθέῃ, ὅθ' ὑπέρβη λάινον οὐδὸν / χρησόμενος· τότε γάρ ρά κυλίνδετο πήματος ἀρχὴ / Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς. / ταῦτ' ἄρ' ἀοιδὸς ἀειδε περικλυτός· αὐτὰρ Ὁδυσσεὺς / πορφύρεον μέγα φᾶρος ἔλῶν χερσὶ στιβαρῆσι / καὶ κεφαλῆς εἰρυσσε, κάλυψε δὲ καλὰ πρόσωπα· / αἰδετο γάρ Φαιήκας ὑπ' ὄφρύσι δάκρυα λείβον. / ἢ τοι ὅτε λήξειν ἀείδων θεῖος ἀοιδός, / δάκρυ όμορξάμενος κεφαλῆς ἀπὸ φᾶρος ἔλεσκε / καὶ δέπας ἀμφικύπελλον ἔλῶν σπείσασκε θεοῖσιν· / αὐτὰρ ὅτε ἄψ ἄρχοιτο καὶ ὅτρύνειαν ἀείδειν / Φαιήκων οἱ ἄριστοι, ἐπεὶ τέρποντ' ἐπέεσσιν, / ἄψ Ὁδυσσεὺς κατὰ κρῆτα καλυψάμενος γούασκεν.⁵⁴

[În vremea aceea crainicul sosi și el cu cântărețul, căruia, pentru că-1 iubea mai mult decât pe toți, Muza i-a dat și darul și amarul. I-a luat lumina ochilor, dar i-a dat în schimb vraja cântecului. Pontonou îl așeză în mijlocul mesenilor, într-un jet cu ținte de argint, proptit de un stâlp înalt, iar deasupra capului îi puse lăuta fermecată și-i arăta cum poate să o ajungă și-i mai puse alături o masă cu un paner și cu un pahar plin, ca el să bea după pofta inimii. Mesenii începură atunci să-și întindă mâinile și să guste bucatele din față. Iar când își potoliără foamea și setea, Muza îl îndemnă pe cântăreț să preamărească isprăvile vitejilor. Cântă un cântec, a cărui veste ajunsese pînă-n slavă: cearta lui Ulise cu Achille, cum ei odinioară, la un ospăț dat zeilor, se sfâadiră cu vorbe grele, în vreme ce Agamemnon se bucura de cearta lor, că la începutul nenorocirii cu care aveau să-i bată zeii pe greci și pe troieni, el venise la Pito ca să-l consulte pe Apolon, iar zeul îi prezisese tot ce se întâmpla atunci. Poetul cîntă aceste fapte, în vreme ce Ulise își trase mantaua de purpură peste cap ca să-și ascundă în ea frumoasa-i față, că nu

⁵² Mircea Eliade, *Şamanismul și tehnici arhaice ale extazului*, tr. Bucureşti, Humanitas, 1997, pp. 46-76 (Boli și vise inițiatice).

⁵³ Giuseppe A. Samona, *Gli itinerari sacri dell'aedo. Ricerca storico-religiosa sui cantori homerici*, Bulzoni Editore, Roma, 1984. Todd M. Compton, *Victim of the Muses – Poet as Scapegoat, Warrior, and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, Center for Hellenic Studies, 2014, chap. *Victim of the Muses: Mythical Poets & Poet as Mantis/Shaman*. Michaël Martin, „Le matin des Hommes-Dieux. Étude sur le chamanisme grec I. Éléments chamaniques dans la mythologie grecque, *Folia Electronica Classica*, Louvain-la-Neuve, no 8, 2004 (<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/08/mytho.html>).

⁵⁴ Homère, *Odyssée* VIII, 62-92. URL: http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/homere_odyss08/lecture/2.htm

voia să lase pe feaci să-l vadă, cum îi picau lacrimile din ochi. Când cântărețul se opri din cîntec, el își șterse lacrimile, dădu la o parte veșmîntul și ridică un pahar ca să-l închine zeilor, dar cînd, după îndemnul feacilor, cântărețul porni din nou, el își acoperi iarăși fața, ca să-și ascundă lacrimile de ochii tuturor.⁵⁵

E o relație de interdeterminare între pierdereea vederii și dobândirea unei cunoașteri suprasensibile, care îi caracterizează deopotrivă pe aezi (Homer) și pe profeti (Tiresias)⁵⁶. Cu alte cuvinte, atât sursa inspirației, cât și modalitatea obținerii ei, printr-un pact daimonic între aed (Demodocos⁵⁷) / cântăreț (Thamyris⁵⁸, Linus⁵⁹) / profet (Tiresias⁶⁰) și daimonul/zeul inspirator, sunt izomorfe sau, cel puțin, înrudite. În același complex morfologic se înscrie și motivul întrecerii muzicale/poetice (*agōn*) dintre un cântăreț uman (Thamyris, Linus) / daimonic (satirul Marsyas, Pan)⁶¹ și Muze/Apollo Musagetul. Ceea ce frapează e faptul că acest motiv, al cântărețului/poetului care a primit darul creativității cu prețul luminii ochilor (orbirea) e atestat în arealul balcanic și sud-est european, în culturi populare vecine și afine, chiar dacă diferențiate lingvistic. Cecitatea lui Homer, aedul inspirat, nu e decât capătul cunoscut al unei lungi serii de poeti folclorici (rapsozii) care și-au dobândit darul poetic plătind același preț greu de dus⁶². Și, cu siguranță, tradiția poetului/cântărețului orbit de daimon/daimoni e mult mai veche, având înapoia lui Homer o lungă preistorie deopotrivă de orală.

Reproducem, bazându-ne pe monografia Mariei Teresa Camilloni, o sinteză asupra relației dintre aed și Muze, aşa cum a fost aceasta tematizată în cele două poeme homerice⁶³:

<i>Iliada</i>	<i>Odissea</i>
„În <i>Iliada</i> , Muza e rugată să cânte.”	„În <i>Odissea</i> , Muza este cea care îi dăruiește poetului un cântec.”
„În <i>Iliada</i> , Muza e o forță externă, capabilă să suscite/stimuleze cântecul în libertatea poetului, și, întrucât cunoaște toate lucrurile, le reamintește.”	„În <i>Odissea</i> , nu numai că dăruiește cântecul, dar îl și învață/instruiește pe poet. Cuvântul ei devine învățătură, de aceea poetul este obligat să îl primească, să îl asimileze (Demodocus). Într-un alt loc din <i>Odissea</i> (XXII, 347-348), se merge mai departe: o divinitate l-a inspirat pe poetul din Ithaca (Phemios), dar el și-a fost maestru sieși.”

⁵⁵ Homer, *Odissea* VIII, 62-92. Tr. Eugen Lovinescu, București, Editura Tineretului, 1955, pp. 87-88.

⁵⁶ Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the irrational*, University of California Press, 1951, p. 80; Albert Bates Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1960, pp. 18-20. Jacqueline Assaël, „La muse, l'aëde et le héros”, în *Noesis*, no 1/1997, pp. 114-115.

⁵⁷ Demodocos vs. Mousa (*Odissea* VIII, 63-73).

⁵⁸ Thamyris vs. Mousai (*Iliada* II, 594-600; cf. Pausanias 9.30.1; Apollodorus 1.3.3).

⁵⁹ Linus vs. Apollo (Pausanias 9.29.6-9).

⁶⁰ Tiresias vs. Hera și darul compensatoriu al profetiei, dat de Zeus (Pausanias 3.7.1).

⁶¹ satirul Marsyas vs. Mousai/Apollo însuși, Pan vs. Apollo.

⁶² Milman Parry, *The Making of Homeric Verse*, edited by Adam Parry, Oxford at the Clarendon Press, 1971, pp. 248 (cecitatea lui Homer), 378 (piesnik, rapsodul sud-slav), 473 (rapsodul orb Cor Huso Husein); cf. Todd M. Compton, *Victim of the Muses. Poet as Scapegoat, Warrior, and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, 2014, chapter 5 (Homer: The Trial of the Rhapsode): „The idea of a blind singer is actually traditional; in his discussion of Eastern European oral singers, Milman Parry notes that, while the blind are not always the best singers, a number of prestigious oral singers were blind. (Translation by West. ἀπόρως κείμενος καὶ μόλις τὴν τροφὴν ἔχοντες)”

⁶³ M. T. Camilloni, *op. cit.*, p. 11.

<i>Iliada</i>	<i>Odiseea</i>
„În <i>Iliada</i> , Muza provoacă/determină cântarea.”	„În <i>Odiseea</i> , poetul, iubit în mod excepțional de Muză, este stimulat să cânte de către θυμός-ul său personal.”
„În <i>Iliada</i> , Muzele cântă una după alta la curtea zeilor, în Olimp.”	„În <i>Odiseea</i> , au coborât toate Muzele între ahei, și cântă pe pământ pentru un erou căzut.”
Muzele îi fascinează pe Zei cu cântul lor, dar nu primesc de la aceștia onoruri divine.	Muzele îi emoționează pe războinicii care ascultă ὥρηνος-ul mousic, iar aezi sunt cinstiți ei însăși: Demodocos, în țara feacilor și Phemios, în Ithaca.

§ 4. Cântecele daimonilor în context etnografic românesc

În morfologia posesiunii daemonic feminine apar o serie de elemente care apropie fenomenul acesta de experiențele extatice și de complexul magico-religios al șamanismului (inițiere prin „pocire”, zbor „șamanic”, călătorie extramundană, întâlnirea cu spiritele etc.). Vom examina o serie de texte referitoare la câteva aspecte ale *nympholepsiei*.

Câteva memorate din Maramureș și zona Apusenilor abordează tema învățării de la Fata Pădurii a *horilor* acestuia, prin constrângere (capturarea daimonului feminin și obligarea acestuia de a-și împărtăși secretele, cunoașterea buruienilor vindecătoare și a cântecelor)⁶⁴ sau de bunăvoie. Mai mult, darul *horitului* se transmite de la alesul Fetei Pădurii și la urmășii acestuia. Într-o memorată I, o bătrâna mărturisește: „Moșu o horit mândru. Ș-o horit fain mama me și tătă părintii mnei o horit mândru. Și io am horit și tăte câte surori am fost. Și asta care-i la Cioto, Măriuța asta și Ileana horește bugăt de fain. Ș-apă zâce moșu: – ‘Api, io am auzit Fata Pădurii și am zâs cătă ie să-mni deie grai să pot hori frumos ca ie.’ C-așe să zâce că la cine cre ie, apoi îi dă grai mândru. D-apă s-aleje. D-apă era bătrân, că era de 90 de ai trecut și încă hore. Și noi așe știm că avem grai mândru de la Fata Pădurii.”⁶⁵

În cazul ielelor, sunt atestate două modalități de asimilare a darului melodice: memoratele fictionale III și IV vorbesc despre alegerea *ielească* a celor meniți să le fie instrumentiști vreme nedefinită, în timp ce în memoratele magice (de grad III) sunt relatate mijloacele de obținere a instrumentului muzical fermecat (îndeosebi fluierul⁶⁶). Astfel, documentele folclorice consemnate la sfârșitul secolului al XIX-lea afirmă solidaritatea dintre iele și unii muzicanți umani aleși după criterii para-șamanice. Preferința pentru anumiți lăutari ține în primul rând de felul instrumentului muzical predilect (cimpoiul, fluierul) și de calitatea interpretării muzicale: se spune că ielele umblă „însoțite de cimpoieri care le cântă, ele joacă. Sunt oameni care cântă cu cimpoiul și asta e cântecul care le place lor și dacă s-ar duce în pădure, ele ar veni să joace până ce cântă cocoșii, apoi se

⁶⁴ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat. Basme, povești, legende, povestiri și mito-credințe din județul Maramureș*, Editura Gutinul, Baia-Mare, 1999, cap. Spiritele pădurii.

⁶⁵ Maria Ioniță, *Cartea vâlvelor (Legende din Apuseni)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 89-90 (Fata pădurii și horile).

⁶⁶ Despre fluierul orfic și fluierul funerar vezi Al. Odobescu, *Primele încercări tipărite, în 1851-1855*, București, p. 212 (paralela dintre „fluierașu de os” și „fluierele gingreene, care cântau cu viers înfocat de dor și de jale pieirea nenorocitului zeu Adonis”). Ion Itu, *Poemele sacre. Miorița și Meșterul Manole*, Editura Oriental Latin, Brașov, 1994, pp. 83-89 („Fluierul ciobănașului”). Nicolae Brândă, *Mituri ale antropocentrismului românesc. I. Miorița*, Editura Cartea Românească, București, 1991, pp. 427-434 („Determinațiile anastazei. Prana”).

fac nevăzute⁶⁷; de asemenea, „joacă pe sunetul fluierului”⁶⁸, ajungând chiar să se îndrăgostească de „cântărețul la fluier”⁶⁹, pe care îl și răpesc⁷⁰. Mai multe memorate vorbesc despre proveniența umană a instrumentiștilor care le însoțesc în mod constant pe iele (rusalii, șoimane): acestea „dansează prin aer la cântecul cimpoierului”⁷¹ sau „joacă însoțite de lăutari / cu cântece și lăutari”⁷², iar uneori „au muzicanți proprii” (cimpoier⁷³, toboșar⁷⁴, cobzar⁷⁵): „Au cu ele cimpoieri care cântă, foarte frumos, *luati dintre lăutarii de pe pământ ce le-au plăcut lor și pe care i-au șoimănit (damblagit).*” „Cântă și joacă noaptea după lăutari și cimpoieri făcuți tot de ele.”⁷⁶ „Iau pe sus pe cine știe să cânte dintr-un instrument ca să le cânte lor. Se îndrăgostesc de cine cântă bine din gură sau din fluier, îl duc să le cânte, apoi îi iau mintea.”⁷⁷ (s.n.)

Un alt criteriu de selecție a muzicantului ales să le acompanieze dansul este performarea (la nimereală) a cântecului lor: „Ielele ar avea un cântec a cărui melodie e necunoscută. Când se găsește vreun om care să le nimerească cântecul, ielete – oriunde ar fi – aleargă de joacă după cum le cântă, iau pe cântăreț pe sus, cu ele, îl duc la locuința lor, ținându-l foarte bine și nepunându-l decât să le cânte.”⁷⁸ „Dacă se găsește un om care să le nimerească cântecul lor, atunci – oriunde ar fi, ielete aleargă de joacă după cum le cântă, iau pe cântăreț pe sus, îl duc la locuința lor, ținându-l foarte bine și punându-l numai să le cânte.”⁷⁹ „Iau și duc prin văzduh pe cine cântă cântecul lor sau care să-l poată cânta; îl chinuiesc; îl țin (foarte bine) să le cânte, ca să joace.”⁸⁰

Trebuie să precizăm că acesta este, de altfel, și modalitatea clasică de diagnoză operată de călușari: aceștia cântă mai multe melodii, până ce *nimeresc* cântecul pe care pacientul a fost „luat din căluș” (i.e. „luat de Rusale”), adică acel cântec cu care ielete l-*au șoimănit* pe pacient. Fiecărui grad al nympholepsiei îi corespunde o anume categorie de melodii călușerești, care e aleasă conform diagnosticului clinic pus de vătaful trupei pe baza simptomelor manifestate la bolnav. În mod similar are loc și terapia tarantică din Italia meridională⁸¹. Călușarii sunt performerii etnografici ai repertoriului ielesc, în vreme ce cântăreții *șoimăniți* din narăriunile orale sunt performerii melodici ficționali. O a doua diferență constă în faptul că aceștia din urmă sunt ei înșiși victimele bolnave (de nympholepsie) ale elecțiunii ieletelor, în vreme ce călușarii își controlează maladia prin

⁶⁷ Adrian Fochi, *Datini și erezuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976, p. 140.

⁶⁸ Hașdeu, vol. I, p. 123; IV, ap. Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970, p. 76.

⁶⁹ Hașdeu, vol. XIV, *Ibid.*, p. 455.

⁷⁰ Hașdeu, vol. II, *Ibid.*, p. 34; cf. zicătoarea „cântă, parcă ar fi luat de iele”.

⁷¹ Hașdeu, vol. II, *Ibid.*, p. 283; IV, *Ibid.*, p. 76; V, *Ibid.*, p. 409; VI, *Ibid.*, p. 231; IX, *Ibid.*, p. 129.

⁷² A. Fochi, *op. cit.*, p. 140.

⁷³ Hașdeu, vol. IX, *Ibid.*, pp. 63, 65; XVI, *Ibid.*, p. 54; XVIII, p. 152.

⁷⁴ Hașdeu, vol. XVI, *Ibid.*, p. 54.

⁷⁵ Hașdeu, vol. XI, *Ibid.*, p. 391.

⁷⁶ A. Fochi, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁷ I. Mușlea, O. Bârlea, *op. cit.*, p. 214.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 212.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁸¹ Pentru o abordare comparată a călușarilor și a tarantismului vezi G. Pizza, *The Virgin and the Spider*, în „Incontri di etnologia europea”, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1998, pp. 49-81. Id., *Sciamanismo, stregoneria, possessione. Una prospettiva comparatista a partire dal caso romeno*, în „La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche”, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, pp. 93-127.

terapeutici magico-rituale, întocmai cum şamanii siberieni îşi stăpânesc simptomele maladiei arctice. Confreria magico-religioasă a căluşarilor⁸² e atestată până la mijlocul secolului al XX-lea în Transilvania și Banat, iar în Oltenia până azi⁸³.

Cităm, în acest context, povestea (basm fantastic) păstorului răpit de iele și ținut captiv timp de şapte ani, din pricina calităților sale muzicale: „... El a umblat cu acele zâne şapte ani, cântând cu fluierul care părea că produce niște sunete de o mie de ori mai frumoase ca mai nainte. Că ele erau 12 la număr, tot una și una de tinere și frumoase. În mijlocul unei păduri nemărginite, aveau niște palaturi de străluceau ca soarele. Acel păstor, după şapte ani a fost adus și lăsat pre acoperișul casei părintilor săi. Însă, fără aripi și c-o mare carte, de unde a învățat fel de fel de descântece. Cu acele descântece a făcut o avere buniciică, având leac la orice descântec.”⁸⁴

Pe de altă parte, o serie de documente narative vorbesc despre pedepsirea cântărețului care cântă cântecul ieletelor fără încuvîntarea acestora, chiar dacă îl nimerește numai din întâmplare: un flăcău din comuna Mărăști e luat de iele / dâNSELE din acest motiv: „... l-ar fi dus la mănăstirea Tarnița și l-au vărât într-o fântână, ținându-l cu chicioarele în apă, zicându-i: De-acu înainte să nu mai cântă cânticul nostru! făcându-se nevăzute. Iar Tânărul, deșteptându-se și uimindu-se în ce loc se afla și unde era, a pornit către casa sa, la comuna Mărăști. Pe drum, întâlnindu-l niște cunoșcuți, l-au întrebat: De unde vii aşa galbin și cu părul alb? Dânsul i-au spus toată şiretenia (...). Și acel om mi s-a spus că și astăzi există, în zisa comună, cu părul alb ca zăpada. Și se mai spune că acele ielet sau DâNSELE au un cântic. Și cine știe acel cântic, îl ia ielete sau DâNSELE, după cum se zice că l-au luat pe flăcăul de mai sus.”⁸⁵

În scenariile mitico-eroice, eroul pleacă în „împărăția cealaltă” și aduce de acolo dansuri ceremoniale pe care le „predă” apoi celorlalți membri ai tribului⁸⁶. Motivul choreutic apare și în unele variante fictionale⁸⁷, în care eroul (Făt-Frumos) e recunoscut (*anagnorisis*) după dans, căci numai el poate ține piept jocului unei zâne. De regulă, în scenariile inițiatice fictionalizate, eroii se întorc din spațiul ultramundan înzestrăți cu puteri magice, fără a fi menționat în mod special dansul⁸⁸. Propp își nuanțează teza disparației dansului din basm, postulând originea culturală arhaică a unui motiv basmic, și anume „căsuța din pădure”, în care eroul găsește instrumente muzicale fermecate (fluiere, viori, „guzla-care-cântă-singură”). Odată intrat în posesia instrumentului năzdrăvan, eroul basmului (Făt-Frumos) sau al snoavei (Păcală) dobândește „puterea asupra dansurilor”⁸⁹, iar cântecul induce o stare extatică de dans generalizat: „După aceea s-a apucat Nikita să privească prin căsuță, a văzut lângă fereastră un fluierăș, l-a luat, l-a dus la buze și s-a pus

⁸² Mihai Pop, *Folclor românesc*, vol. II (Texte și interpretări), Editura „Grai și suflet – Cultura Națională”, București, 1998, pp. 219-221 (ielete), 267-279 (Călușul. Lectura unui text). Gail Kligman, *Călușul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, tr. ro., Editura Univers, București, 2000. Emil Petruțiu, *Forme traditionale de organizare a tineretului: călușarii (Din materialele Arhivei de Folclor Cluj-Napoca)*, Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anul 1976, Cluj-Napoca, 1976, pp. 263-274.

⁸³ H. B. Oprisan, *Călușul*. Studiu, EPL, București, 1969, pp. 19-141 (Originea și istoricul călușarilor).

⁸⁴ B. P. Hasdeu, *Omul de flori. Basme și legende populare românești*, Editura Saeculum I.O. - Editura Vestala, București, 1997, p. 259 (Păstorul luat de ielete).

⁸⁵ B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 258 (Flăcăul luat de ielete albește).

⁸⁶ F. Boas, ap. V. I. Propp, *Rădăcinile istorice*, p. 118.

⁸⁷ Frâncu, *Ileana Costâneana*.

⁸⁸ „Dansul a dispărut din basm: a rămas numai pădurea, dascălul și priceperea magică.” (V. I. Propp, *Rădăcinile istorice*, p. 119)

⁸⁹ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, tr. ro., Editura Univers, București, 1973, p. 119.

pe cântat. „Si ce să vezi? Minune, nu alta: fratele orb dăntuiește, masa, băncile, crătițele, toate dăntuiesc.”⁹⁰ În plus, cântecul performat la instrumentul fermecat provoacă epifania daemonului locului (ielele, Baba-Iaga, Statu-palmă-barbă-cot): „Omul cel vesel pleacă apoi cu vioara lui, se aşează lângă un pin (împreună cu frajii lui își făcuse casă în pădure). Baba-Iaga se apropie de el. ‘Ce faci tu, măi omule vesel?’ – ‘Cânt și eu din scripcă.’ Aruncă Baba-Iaga cobilița cu gălețiile și se pune pe jucat.”⁹¹ În alt basm, eroul începe să cânte la fluierul găsit în „căsuța din pădure”, „sub grindă” (loc tare în ordine magică), stârnind epifania lui Statu-palmă-barbă-cot⁹². În basmele românești, eroul-păstor cântă din fluier, provoacă apariția ielelor și le „leagă” într-un joc neostoit⁹³ sau, în altă variantă, Făt-Frumos adoarme întreaga împărătie a Zânei Zorilor cântând din fluierașul dăruit de Sfânta Vineri⁹⁴. În variantele ficțional-ironice (snoava), Păcală primește în dar de la Dumnezeu un fluier fermecat al cărui sunet are darul de a induce o stare de dans tuturor ființelor din jur, umane (popa), animale (oile) sau vegetale („arborii și toate tufișurile pădurei”⁹⁵). În tradițiile mitice clasice (grecești), același tip de putere le era atribuită cântăreților exemplari (Orfeu, Linos s.a.), la al căror cântec cosmosul întreg se punea în mișcare și începea să joace, iar monștrii erau „legați” și devineau inofensivi. Daimonul Pan provoca jocul satyrilor și al nimfelor cu ajutorul syrinx-ului său⁹⁶. În ciclul mitic theban, eroului Amphion îi era atribuită puterea ridicării zidurilor orașului prin cântecul lăutei⁹⁷, după cum, în situația inversă, o cetate se credea că poate fi dărâmată cu ajutorul muzicii sacre (sunetul trâmbițelor preoților lui Israel⁹⁸).

O altă situație ficțională este surprinderea de către erou, care înnopitează într-o casă părăsită, a unei petreceri „drăcești”, cu muzică și joc. În basmele rusești, personajul respectiv e un soldat lăsat la vatră, care adastă pentru noapte într-o casă necunoscută, în care joacă draci⁹⁹.

Procedeul magic obișnuit de obținere a darului cântatului la fluier¹⁰⁰ constă în ungerea fluierului cu lapte de capră roșie și ascunderea lui la o răspântie¹⁰¹: „Au cu ele lăutari, toboșari, cimpoieri, un cărăuș, un stegar și un cimpoier. Stegarul merge înaintea lor, iar cimpoierul după ele. Au pe cei mai iscusiți muzicanți luati de prin lume, pe lăutarul sau fluieratorul ce își a îngropat lăuta sau fluierul.”¹⁰² „Ielele, ele cântă din vioară, din fluier, tot

⁹⁰ Afanasiev, *Fiabe russe* 116 b

⁹¹ *Jivaia starina* (269), XXI, 1912, fasc. II-IV, ap. V. I. Propp, *op. cit.*, p. 119.

⁹² D. K. Zelenin, *Basme velikoruse din gubernia Perm* (4), Petrograd, 1914 (ap. V. I. Propp, *op. cit.*, p. 119).

⁹³ P. Ispirescu, *Mogârcea și fiul său*.

⁹⁴ I. Slavici, *Zâna Zorilor*.

⁹⁵ ap. L. Șăineanu, *Basmele române*, p. 606. În basmele săsești, aceeași putere o are cornul lui Oberon sau cimpoiul menestrelului din Hameln (Arthur și Albert Schott, *Basme valahe. Cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*, Traducere, prefată și note de Viorica Nișcov, Polirom, Iași, 2003 [1845], p. 361).

⁹⁶ Motivul cântecului orfic e tematizat de Vergilius în *Bucolica VI*, în contextul opoziției dintre două tipuri de cântec – *carmen vulgaris* și *carmen inițiatic*, înzestrat cu ecou. Când Silenus își începe cântecul, întreaga natură intră în vibrație și ritmicitate choreutică (Marie Desport, *L'incantation virgilienne*, Bordeaux, 1952).

⁹⁷ Pierre Grimal, *Dicționar de mitologie greacă și romană*, Editura Saeculum I. O., București, 2001, p. 52.

⁹⁸ Despre cucerirea cetății Ierihon vezi Iosua 6.

⁹⁹ D. K. Zelenin, *Basme velikoruse din gubernia Viatka* (40), Petrograd, 1914: „Iar apoi draci au început să joace tot felul de comedii. Le-au isprovit mai încolo. ‘Hai, oștene, de joacă și tu: noi le-am terminat pe-ale noastre.’” (ap. V. I. Propp, *op. cit.*, pp. 119-120).

¹⁰⁰ Hașdeu, vol. IX, *op. cit.*, pp. 145, 195.

¹⁰¹ Hașdeu, vol. IX, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰² I. Mușlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 211.

felu de cântece. Și iată câte unu, care a dresat, sănt unii care se dresează să cânte din fluier. Cumpără un fluier nou, mulge nouă capre roșii și de la nouă biserici ceară roșie. Umple fluieru cela de lapte și-l înfundă cu ceară roșie la borte, c-are nouă borte, are fluieru. Și-l duce, să duce cu el, cu mâinile la spate, să duce-ntr-un răspinten, răspinten la o crucișătură de drum, noaptea și-l îngroapă, face groapă cu mâinile-napoi, îl îngroapă acolo pe fluier și la trei zile se duce și-l dezgroapă și bea laptele cela din fluier și p-ormă pleacă cântând și ielele după dânsul. Cântă și el nu să uită-napoi, că dacă să uită, îl uiemește. Îl strigă: Măi cutare, stai mă, că-s niște fete acelea, îs multe fete, nu știu io.”¹⁰³

Ritualul nu e însă lipsit de riscuri, presupunând și elemente de *tortură* șamanică (pierdere unui mădular, pocirea, amortirea). Într-o memorată IV, eroul nu respectă regulile magice și e paralizat: „A fost odată un cioban și a vroit să învețe să cânte din fluier și nu putea. Așa, unul dintre ciobanii cei bătrâni îl învăță cum trebuie să învețe să cânte. Îi spune: - ‘Ia un fluier și-l umple cu lapte dulce, astupă-i însă toate găurile. După aceea să-l îngropi la răspântie. Și după trei zile să te duci și să-l ici. Și, în același timp, să începi a cânta cu el. Dar, înapoi să nu te uiți, că nu-i bine! Ielile, auzindu-te cântând, are să înceapă să joace și să strige după tine ca să te uiți. Îndată ce te-i uita, ai să te smintești.’ Astfel a făcut ciobanu, dar, când a cântat, el n-a putut să rabde să nu se uite. Și, astfel, i s-a luat ambele picere.”¹⁰⁴

Într-o memorată magică, e menționată explicit posibilitatea „pierderii” unui deget: „Cine vrea să aibă fluierul (sau alt instrument muzical) fermecat de iele, îi astupă găurile cu ceară curată, îl unge și-l umple cu lapte dulce. Îl îngroapă noaptea la o răspântie, omul fiind în pielea goală și cu mâinile îndărăt. Lasă fluierul acolo una sau trei nopți. *La miezul nopții vin ielete și-l întrebă ce vrea? El le cere darul cântecului. Ele îi cer în schimb un membru. Omul să le promită numai degetul mic de la mâna. Când vor să-și ia făgăduiala, trebuie să le îneșele cu vorba până la cântatul cocoșilor, când dispar. Așa scapă nevătămat.* Apoi tot gol și cu mâinile îndărăt dezgroapă fluierul fermecat de iele, fiindca ele l-au luat din pământ, au cântăt cu el și l-au pus la loc. De acum, omul are „darul ieletelor”, „cântă, parcă e luat din iele”.¹⁰⁵ (s.n.) Tema pocirii (prin luarea unui deget) apare și în contextul mai larg al deplasărilor ultramundane ale ieletelor, cu „căruța de foc”: „umblă cu căruța; dacă li se strică ceva la căruță, iau de la oamenii pe care îi găsesc culcați; căruța o au de pe pământ și caii la fel.”¹⁰⁶ Într-o memorată II din Maramureș, victimele *Frumușelilor* sunt femeile care lucrează vinerea sau în Vinerea Milostivelor: naratoarea rămâne fără „pânzătura de pe cap” în urma trecerii „vântului rău”¹⁰⁷, altor femei vântul le ia pânza „făcută în ziua de Patruzece de Sfinți”, iar unei vecine îi amortește degetul: „– Uită-te aici! Vezi ce am pătit de când o vinit Frumușelile? Vântu’acesta, vezi mi-i dejitu? Și l-a scos și i-a picat mai tot degetul. Apoi că din vântul acela i-a picat sau nu, ea a rămas cu gândul că a trecut vântul acela rău peste ea.”¹⁰⁸ (s.n.) O altă informație de teren din aceeași zonă asimilează *Frumușelile* „vânturilor rele”, dătătoare de boli ale membrelor: „Pe cine prind, îi iau puterea din mâini și din picioare (paralizie – n.n.), îi îmbolnăvesc de boli grele.”¹⁰⁹ Femeile care încălcău

¹⁰³ Mihai Alexandru Canciovici, *Povestitul în Vrancea*, Editura Neuron, Focșani, 1995, pp. 236 (Povestire mitologică despre iele).

¹⁰⁴ B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 260 (Ciobanul smintit de iele).

¹⁰⁵ I. Mușlea, O. Bârlea, *op. cit.*, pp. 211-212.

¹⁰⁶ A. Fochi, *op. cit.*, p. 141.

¹⁰⁷ „Și odată am văzut un nor, de tot pământul l-a întunecat. Era gros și mare, tare și negru. Și de-odată, a venit un vânt mare, aşa ca o fașie umbla. Și ziceau oamenii, demult, că sunt Frumușelile.” (P. Bîlțiu, M. Bîlțiu, *op. cit.*, text 300: Frumușelile și femeia la care i-a picat degetul, pp. 261-262)

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 262.

¹⁰⁹ *Ibid.*, text 299 (Cum trebuie să te porți cu Frumușelile), p. 261.

interdicțiile privitoare la tors erau pedepsite prin strămbarea mâinilor și a picioarelor: „Ea vine mintenaș la femei, le strâmbă la mânuri, la picioare, dacă torceau când nu trebuia ... ori, dacă cosei seara, când nu trebuia, iarăși venea, de nu trebuia să coși în ziua aceea.”¹¹⁰

Tematizarea magică a degetelor (și a mâinii), în contextul tehnicilor de capturare (legare) a daimonilor feminini, apare atât în memorate (Fata Pădurii e „legată” de feciori prin stratagema prinderii degetelor într-o crăpătură făcută în lemn¹¹¹), cât și în poveștile fantastice (prinderea degetelor ielesi prin prinderea lor „în inima unui cireș de 7 ani”¹¹²). În memoratele magice și în cele fictionale, luarea degetelor (sau a picioarelor) este o boală de natură neurologică, fiind denumită și paralizie (nympholeptică), în vreme ce în textele „fictionalizate” se vorbește despre pierderea efectivă de mădulare, care sunt luate la modul propriu de iele.

Pocirea prin sustragerea unui mădular (degetul, în cazul nostru) se înscrie în clasa morfologică a torturilor de tip șamanic, atestate atât în versiuni mai puțin fictionale, cât și în basme. O informație de secol XIX largeste aria demonstrației noastre înspre complexul mitico-religios al osului din culturile „șamanice”¹¹³ (fluierul fermecat e confectionat dintr-un os anume): „Din osul piciorului de cocor se face un fluier din care poți cânta orice, fără să fi învățat vreodată.”¹¹⁴ Motivul fluierului „de os” e atestat și în lirica pastorală (varianta Alecsandri a „Mioriței”) și în cea funebră (bocete). În poveștile rusești, corespondentul fluierului-cu-deget-uman (omologia simbolică dintre fluier, deget, falange) este „guzlă-care-cântă-singură”, confectionată din strune făcute din vene de om: „I-a dus meșterul în atelier; îndată au răstignit un om pe o mașinărie, iar el s-a apucat să-i tragă venele afară.”¹¹⁵ Varianta consemnată aici e destul de recentă, fiind influențată vizibil de motivul *sparagmos*-ului sabatic (vrăjitoarele care extrag organe umane, spre a le utiliza în scopuri magice). În versiunile românești, acțiunea extragerii vinelor este atribuită ieleselor sau zmeoaicei¹¹⁶ (pandanul mitico-ficțional al vrăjitoarelor, anterior din punct de vedere cronologic acestora), socrate responsabile de „pocirea” omului.

Alte documente folclorice atestă procesul resemnificării motivului instrumentului muzical fermecat potrivit coordonate hermeneutice specifice unei culturi populare încrăștinate (diabolizarea). Cităm aici un exemplu care provine din cercetările noastre de teren (Chioar): vioara fermecată (care „cântă singură”) a cetărășului țigan Elec, despre care se spune că-l avea avea pe dracul în vioară¹¹⁷, întrucât fusese ales de draci ca cetărăș (memorate I și II): „O cântă la draci, și nu le-o plăcut un dans care l-o cântă el, c-o zâs că nu-i după cum le place la ei [lor]. Si l-o luat la bătaie dracii că o vînit în sănje acasă. El mni-o povestit. Pe acealătă zî o mărs iară la o nuntă nu știu unde, și o zâs că tăt cu

¹¹⁰ P. Biltiu, M. Biltiu, *op. cit.*, text 214 (Feciorul dus de FP la alt hotar), p. 204.

¹¹¹ P. Biltiu, M. Biltiu, *op. cit.*, texte 276-277, pp. 246-248.

¹¹² P. Ispirescu, *Mogărze și fiul său*. O. Bîrlea, *Tei legănat*, în „Antologie de proză populară epică”, EPL, vol. I, București, 1966, pp. 252-253.

¹¹³ Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Polirom, 1996, pp. 233-299 (Oase și piei).

¹¹⁴ Hașdeu, vol. XVII, *Ibid.*, p. 93 (răspuns din Hațeg).

¹¹⁵ A. M. Smirnov, *Culegere de basme velikoruse a Arhivelor Societății de geografie din Rusia* (43), Petrograd, 1917 (ap. V. I. Propp, *Rădăcinile istorice*, p. 119); cf. Afanasiev, *Guzla-care-cântă-singură*.

¹¹⁶ Petre Ispirescu, *Tugulea, fiul unchiușului și al mătușei*.

¹¹⁷ „Cum fluiera pasărea, aşă făcea din vioară”, „i-o cântă ceatăra în cui, la nuntă”, iar când a murit „i-o cântă viora, o pus-o cu el în sicriu și cântă săngură” și i-au „i-o bătut urechile în copărșeu (...) cu cuie, să nu mai poată ieși afară”. Acest ultim motiv dă o tentă faustică pactului muzical dintre cetărăș și diavol, integrându-l în clasa morfologică a strigoilor (credința comună că cei care au de-a face cu dracul în timpul vieții se „strigoiesc” după moarte. (Informație teren, Chelința, Maramureș, 30. 04. 2003. B. Neagota).

scândura i-o dat în cap dracii și l-o dus pă vale, și l-o târât, pănă și hainele de pe el și le-o pierdut. O vinit în ptelea golă acasă.” „Da’ l-o bătut de vo câteva ori, nu o dată. Le-o cântat, și nu le-o cântat cum le-o plăcut la draci. Apoi dracii l-o culcat pă Valea Re, acolo cătă Teuț. Și nu le-o plăcut cum o cântat și ceatără o cântat săngură. O pus-o jos și săngură o cântat ceatără. O zâs că el s-o mirat de ceatără lui. Când o zâs dracu, nu mai cântă, s-o oprit. S-o uitat la ceatără și atunci și-o adus aminte că-i dracu. Ș-o dat sama că-i dracu și o apucat de și-o făcut cruce, altfel, scopu lor [era] ca să-l potă să-l *limiteză*, să-l omore. Și el și-o adus aminte după ce-o văzut că ceatără nu mai cântă o știut că-i dracu și s-o oprit. O zâs că i-o spus dracii să nu mai spue la nime că cu cine o avut treabă. Dupa ce o mărs pă ceia zî, le-o spus acasă la oameni. ‘- Dacă tu ni-i spune la cineva noi te vom omorî.’ Când o încercat a treia oră, o vinit fără haine. Atâta bătaie le-o dat, în el, ferească D-zeu. Și femeia și copii tăț o plâns. Și io eram copil atunci.”¹¹⁸

Caracterul inițiatic și extatic (cu posibile ramificații istorico-religioase șamanice) al învățării / furtului magic al cântecelor daimonice poate fi decelat însă numai printr-o lectură comparată istorico-religioasă, dat fiind caracterul fragmentar, de *puzzle*, al informațiilor folclorice fără (din ultimele două sute de ani) de care dispunem.

§ 5. Epilog

Demonstrația noastră se oprește în acest punct, al juxtapunerii celor două tipuri de documente etnografice, deopotrivă de orale, deși excerptate din epoci și regiuni diferite. Scopul observațiilor, cel puțin în acest stadiu al cercetării noastre, era de a semnală izomorfismele dintre cele două complexe mitico-ficționale și de a conduce analiza până în pragul unei analize de tip morfologic, cu articulații comparatiste, în care problematica naturii daimonice a cântecului și poeziei să fie explicitată deopotrivă în sincronia etnografică/antropologică și în diacronia istorico-religioasă, integrate metodologic într-un model explicativ de factură morfodinamică¹¹⁹. Creativitatea artistică umană e asimilată, în paradigma arhaică/traditională/cutumiară/primitivă unei experiențe a sacrului, inspirația fiind explicitată în termeni de posesiune, dublată uneori de extaz/călătorii extatice.

Transmiterea cunoașterii poetice și a puterii de plăsmuire (capacitatea mitificantă și fictionalizantă) se face adesea în urma asumării, de către părțile contractuale, umană și daimonică, a unui pact. De multe ori, scenariul presupune marcarea omului semnatar al contractului daimonic cu un stigmat corporal (*pocirea* lui, în terminologie etnografică românească), pe baza căruia are loc tranzacția cu partea non-umană. Această marcă a contractului umano-daimonic constă, de obicei, în pierderea/dezactivarea prin paralizie a unui organ uman sau a funcției acestuia: ochii → orbirea (în tradiția epică arhaice grecești); limba → muștenia / un membru → ologirea / o afecțiune de tip neurologic (în cultura folclorică românească). În situațiile mai grave, omul își poate pierde mintile și devine *luđ* (nebun, în terminologie dialectală românească). Nebunia lui, deși somatizată, va fi considerată atunci drept expresia unei boli culturale¹²⁰, a unei nebunii cu substrat mai

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Ioan Petru Culianu, *Arboarele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr. ro., Editura Nemira, București, 1998, pp. 21-47.

¹²⁰ „In medicine and medical anthropology, a culture-bound syndrome, culture-specific syndrome, or folk

degrabă cultural decât fiziologic, assimilate unei experiențe violente a puterii sacrului (*kratophania*)¹²¹.

Nu întotdeauna partea umană primește un dar compensatoriu, precum darul poeziei, al cântecului, al profeției sau al necromantiei. Cel mai adesea, omul rămâne cu paguba propriei infirmități, fără a primi ceva în schimb. Atunci el e doar victimă și suportă consecințele experienței daimonului pentru tot restul vieții. Întrucât, în astfel de situații, terapiile magico-religioase rămân, cel mai adesea, fără efect. Omul se procopsește cu stigmatul anatomic/fiziologic al experienței sacrului, al întâlnirii cu daimonul, al incursiunii în *mundus imaginalis* (în termenii lui Henri Corbin). Acesta este, credem, pragul dincoace de care daimonophania e valorizată ca o boală redutabilă, fără leac și dincolo de care ea poate deveni sursă de inspirație și creativitate poetică/muzicală/choreutică. E aici o diferență de grad, nu de natură, între boala (culturală) și inspirația poetică/profetică/necromantică. Această vocație poate fi profesionalizată și atunci mousolepticul poate deveni un tehnician al inspirației poetice, în cazul nostru. În termenii lui Claude Lévi-Strauss, assimilarea inspirației daimonice și conversia naturalității daimonice în fapt cultural uman este, în ultimă instanță, expresia tranziției de la natură la cultură.

În al doilea rând, plecând de la aceeași relație ambivalentă cu lumea daimonilor, textul nostru încearcă să prefațeze o fenomenologie a inspirației daimonice, polarizată între inspirația stihiilor de tip sirenic, imposibil de metabolizat de către destinatarul uman, care induce o stare de posesie și de nebuние cu simptome suicidale și inspirația creatoare, care poate fi convertită de către om în plăsuri poetică și muzicală. Între aceste două extreme avem o varietate de grade de conversie a pneumei daimonice în poezie, o adevărată pneumatică a daimonilor. În cultura populară română, cântecul rudimentar al Fetei Pădurii poate fi anevoie captat de către om și convertit în dar poetic-muzical și în harismă fonică. Repertoriile ielesi, redutabile prin impactul lor kratophanic asupra omului, pot fi și mai anevoie assimilate. În cursul cercetărilor etnologice de teren am identificat o adevărată cazuistică apotropaică pentru prevenirea demonophaniilor sau pentru combaterea efectelor acestora. În arealul etnografic românesc din ultimele două secole, cazurile de *captatio* a cântecelor daimonilor și tehniciile magice de capturare/înregistrare a lor de către mintea umană sunt sensibil mai puține decât cele Grecia arhaică. Credem că aici e o situație similară cu cea a necromantiei extatice: pentru că etnologii nu au formulat această întrebare, interlocutorii lor din teren nu au răspuns¹²². Îmi amintesc aici, în acest context, o mărturisire a unui bărbat din satul Goruia (Caraș-Severin), care, întrebăt fiind de mine asupra putinței umane de a învăța cântecele *Sfintelor* (Muzele bănățene), îmi spunea că potă

illness is a combination of psychiatric (brain) and somatic (body) symptoms that are considered to be a recognizable disease only within a specific society or culture.” (https://en.wikipedia.org/wiki/Culture-bound_syndrome) „There are some diseases that have very limited distributions around the world due to the fact that they are caused by unique combinations of environmental circumstances and cultural practices. These are generally referred to as culture specific diseases or culture bound syndromes. Some cause relatively minor health problems while others are very serious and can even be fatal.” Culture Specific Diseases (https://www.palomar.edu/anthro/medical/med_4.htm)

¹²¹ Pentru cultura greacă, a se vedea, *inter alia*, analizele clasice ale lui E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951, pp. 64-101: *The Blessings of Madness*) și Yulia Ustinova (*Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, Routledge, 2017)

¹²² Bogdan Neagota, „Avatajurile documentului etnologic, de la generare la înțelegere: cădere-în-sfinte și vrăjitoarele extatice în tradiția manuscrisă”, în Ileana Benga (coord.), *Nașterea documentului de folk-lore. Răspândire metodologică*. Orma, vol. 24 (2015). Cluj-Napoca, Risoprint, pp. 73-97.

reține cântecul până ce treci al treilea hotar, plecând din locul unde l-aузit. După aceea, memoria muzicală se șterge, indiferent de aptitudinile înnăscute ale ascultătorului uman și de cunoștințele lui tehnice în materie de muzică. E o situație întrucâtva similară cu cea a extaticului, înainte de profesionalizare: sunt cazuri în care funcționează memoria transei și cazuri în care subiectul uman, trezit din transă, nu își amintește nimic¹²³.

Darul muzical și poetic poate fi smuls și prin tehnici magice (precum cele utilizate în cazul Fetei Pădurii), dar, cel mai adesea, ele pot fi asimilate doar ca urmare a încuviaintării daimonice, a acordului omului cu Muzele, ca urmare a unui pact în care partea umană cedează ceva important. Aedul / poetul grec arhaic este un tehnician al inspirației, care s-a profesionalizat în relația cu Muzele și a reușit performanța de a trage maximum de folos pentru el. Nu este un tehnician al extazului, precum profetii / necromantele, dar este vecin și înrudit cu aceștia: poezia, muzica și profetia manifestă afinități elective evidente. Darul cântecului și al poeziei este neprețuit, după cum neprețuită este lumina ochilor. În lumea homerică, prețul inspirației este uriaș, dând astfel măsura locului pe care poezia îl ocupă în societate.

¹²³ Gilbert Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Préface de Michel Leiris, Paris, Gallimard, 1980.

BIBLIOGRAPHIA

FONTES

Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, traducere Gheorghe Ceaușescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1983.

Homer, *Iliada*, traducere Sanda Diamandescu și Radu Hîncu, Editura Minerva, București, 1981, vol. I.

Homer, *Odiseea*, traducere Eugen Lovinescu, text revăzut și note de Traian Costa, EPL, București, 1963.

Pseudo-Orphée, *Argonautiques*, 1264-1290, ed. et tr. fr. G. Dottin, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

Strabon, *Géographie*, I, 2, 10, ed. et tr. fr. Germaine Aujac, CUF, Paris, 1969.

http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/Homere_iliade02/lecture/5.htm

http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/Homere_Odyssee01/lecture/1.htm

http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/homere_odyss08/lecture/2.htm

http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/homere_odyss12/lecture/4.htm

STUDIA

Anti Aarne, Stith Thompson, *The types of Folktale. A Classification and Bibliography*, FFC 184, Helsinki, 1964.

Silvio Accame, *Scritti minori*, vol. II, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1990.

Octavio Alvarez, *The celestial Brides. The Visions of the Eastern Paradise infiltrate the Mediterranean Afterlife. A Study in Mythology and Archeology*, Herbert Reichner, Stockbridge, Massachusetts & Graz, Graphie-Gesselschaft, 1978.

Jacqueline Assaël, „La muse, l'aède et le héros”, în *Noesis*, no 1/1997, pp. 114-115.

Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat. Basme, povești, legende, povestiri și mito-credințe din județul Maramureș*. Editura Gutinul, Baia-Mare, 1999.

O. Bîrlea, *Tei legănat*, în „Antologie de proză populară epică”, EPL, vol. I, Bucureşti, 1966, pp. 252-253.

Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

M. Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Armand Colin 1949.

Nicolae Brândea, *Mituri ale antropocentrismului românesc. I. Miorița*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1991.

Ernst Buschor, *Die Musen des Jenseits*, Verlag F. Bruckmann, München, 1944.

Maria Teresa Camilloni, *Le Muse*, Editori Riuniti, Roma, 1998.

Mihai Alexandru Canciovici, *Povestitul în Vrancea*, Editura Neuron, Focşani, 1995.

Todd M. Compton, *Victim of the Muses – Poet as Scapegoat, Warrior, and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, Center for Hellenic Studies, 2014.

Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr. ro., Editura Nemira, Bucureşti, 1998.

Marie Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Droz, Liège – Genève, 1944.

Marie Desport, *L'Incantation virgilienne. Essai sur les mythes du poète enchanter et leur influence dans l'œuvre de Virgile*, Bordeaux, Delmas, 1952.

Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the irrational*, University of California Press, 1951.

Mircea Eliade, „Folklorul ca instrument de cunoaştere”, *Insula lui Euthanasius*, Bucureşti, Humanitas, 1993 [1937, 1943], pp. 25-42.

Mircea Eliade, „History of Religions and "Popular" Cultures”, *History of Religions*, Vol. 20, No. 1/2, Twentieth Anniversary Issue (Aug. - Nov., 1980), pp. 1-26.

Mircea Eliade, *Şamanismul și tehniciile arhaice ale extazului*, tr. Bucureşti, Humanitas, 1997.

Adian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

Gabriel Germain, *Génèse de l'Odyssée. Le Fantastique et le Sacré*, Paris, PUF, Paris, 1954.

Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Polirom, 1996.

Pierre Grimal, *Dicționar de mitologie greacă și romană*, Editura Saeculum I. O., București, 2001.

Hildegung Gropengiesser, „Sanger und Sirenen. Versuch einer Deutung”, în *Archäologischer Anzeiger*, no 4 (1977), pp. 582-610.

B. P. Hasdeu, *Omul de flori. Basme și legende populare românești*, Editura Saeculum I.O. - Editura Vestala, București, 1997.

Maria Ioniță, *Cartea vâlivelor (Legende din Apuseni)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.

Petre Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997 [1872, 1882].

Ion Itu, *Poemele sacre. Miorița și Meșterul Manole*, Editura Orientalul Latin, Brașov, 1994.

Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothèque universitaire, Lille, 1939, pp. 147-223 (Rites d'éphébie et classes d'âge dans l'Afrique contemporaine).

Gail Kligman, *Călășul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, tr. ro., Editura Univers, București, 2000.

Valeria Gigante Lanzara, *Il segreto delle sirene*, Bibliopolis, Napoli, 1986.

Jacqueline Leclercq-Marx, *La Sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen Age. Du mythe païen au symbole chrétien*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1997.

Samuel Leturcq, *De l'usage de la méthode régressive en Histoire médiévale*, 2012 (<http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1565>)

Albert Bates Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1960.

Alessandra Lukinovich, „Le cercle des douze étapes du voyage d'Ulysse aux confins du monde”, în *Gaia. Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, no 3, 1998, pp. 9-26.

Michaël Martin, „Le matin des Hommes-Dieux. Étude sur le chamanisme grec I. Éléments chamaniques dans la mythologie grecque, *Folia Electronica Classica*, Louvain-la-Neuve, no 8, 2004 (<http://bes.fltr.ucl.ac.be/FE/08/mytho.html>).

Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.

Bogdan Neagota, „Ficționalizare și mitificare în proza orală”, în Ileana Benga (coord.), *Magia rustica. Imagerie și practici magice în culturile populare* (Orma, vol. 4, 2005), pp. 95-111.

Bogdan Neagota, „Avatarurile documentului etnologic, de la generare la înțelegere: căderea-în-sfinte și vrăjitoarele extatice în tradiția manuscrisă”, în Ileana Benga (coord.), *Nașterea documentului de folk-lore. Răspântii metodologice*. Orma, vol. 24 (2015). Cluj-Napoca, Risoprint, pp. 73-97.

Al. Odobescu, *Primele încercări tipărite, în 1851-1855*, București.

H. B. Oprisan, *Călușul*. Studiu, EPL, București, 1969.

Milman Parry, *The Making of Homeric Verse*, edited by Adam Parry, Oxford at the Clarendon Press, 1971.

Emil Petruțiu, *Forme traditionale de organizare a tineretului: călușarii (Din materialele Arhivei de Folclor Cluj-Napoca)*, Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anul 1976, Cluj-Napoca, 1976.

Giovanni Pizza, *The Virgin and the Spider: Revisiting Spirit Possession in Southern Europe*, în Papa Cristina – Pizza Giovanni – Zerilli Filippo Massimo (curatori), „Incontri di etnologia europea. / European ethnology meetings”, Edizioni Scientifiche Italiane (collana SMAC), Napoli, 1998, pp. 49-81.

Giovanni Pizza, *Sciamanismo, stregoneria, possessione. Una prospettiva comparativa a partire dal caso romeno*, în C. Papa, G. Pizza, F. M. Zerilli (curr.), „La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche”, Napoli 2003, pp. 93-127.

Cicerone Poghirc, „Homère et la ballade populaire roumaine”, *Actes du III-e Congrès international du Sud-Est européen. Résumés des communications*, Bucarest, T. II, 1974.

J. R. T. Pollard, „Muses and Sirens”, în *The Classical Review*, II (1952), Oxford, Clarendon Press, pp. 60-63.

Mihai Pop, *Folclor românesc*, vol. II (Texte și interpretări), Editura „Grai și suflet – Cultura Națională”, București, 1998.

V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, tr. ro., Editura Univers, București, 1973.

Gilbert Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Préface de Michel Leiris, Paris, Gallimard, 1980.

Giuseppe A. Samona, *Gli itinerari sacri dell'aedo. Ricerca storico-religiosa sui cantori omerici*, Bulzoni Editore, Roma, 1984.

Arthur și Albert Schott, *Basme valahe. Cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*, Traducere, prefață și note de Viorica Nișcov, Polirom, Iași, 2003 [1845].

A. M. Smirnov, *Culegere de basme velikoruse a Arhivelor Societății de geografie din Rusia* (43), Petrograd, 1917.

Lazăr Șaineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legatură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor românice*. București, Editura Minerva 1978 [1895].

Yulia Ustinova, *Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, Routledge, 2017.

Joseph Veremans, *Elements symboliques dans la III-e Bucolique de Virgile. Essai d'interpretation*, Latomus, vol. 104, Bruxelles, 1969.

Michel Vovelle, „Religia populară”, *Introducere în istoria mentalităților colective. Antologie* (ed. Toader Nicoară), Cluj, Presa Universitară Clujeană, pp. 253-258.

G. Weicker, *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig, 1902.

DISCONTINUITĂȚI ȘI PAUZE DRAMATICE ÎN MENANDRU, *DYSKOLOS*. NOTE DE LECTURĂ

Cristian Baumgarten

Discontinuities and Dramatic Pauses in Menander's *Dyskolos*. Reader's Note (Abstract)

Menander's mask does not hide features, nor generalizes characters, but unveils always new imaginary individualities, also new forms of solitude. What does Knemon say about himself? How does he evaluate his own actions? He's common, but not ordinary, he seeks the solitude as a way of life. Socially atopic, he sees and describes himself as *dyskolos*, sign of the fragility of the community life, of an emotional crisis. Despite his appearance, his defensive solitude is the result of the community's conditionings, due to the profound contradiction between its permissiveness and its explicit requirements. Monologue, and its indispensable segment, the silence, is a narrative-dramatic strategy that questions the idea of conscience, as well as it allows the outline of characters' individuality. Therefore, the pauses, the silences, the empty-stages have such a great dramatic efficacy.

Keywords: Menander, *Dyskolos*, empty-stage, silences, monologue, dialogue.

Succesiunea *scenelor goale* nu concordă cu diviziunea convențională a piesei în cinci acte¹, căci corespunde unei tehnici dramatice care suspendă nu numai secvențialitatea scenelor, ci și raporturile narațunii dramatice și pe cele semiotice, instaurate între spectator și scenă. Între aceste *scene goale* și monologurile care le integrează sau le precedă (*Dyskolos* 442-455; 873-874) există un raport structural, deși ele aparțin unei economii scenice de tip negativ. Ele exploatează raportul semiotic, în care receptarea spectatorului este supusă unui proces de temporizare și modulară.² Un alt aspect se referă la complementaritatea acestor scene goale, negative din punct de vedere dramatic.

În ciuda stilului liber și a varietății tehniciilor dramatice, cauza primă a răsturnărilor de situație și a reacțiilor personajelor este criza afectivă la nivel inter- și intra-personal. Fragilitatea existenței în comun este punctată cu rigoare, secvențial și circumstanțial. Nici personajele, nici protagonistul nu sunt cazuri tipologice sau caricaturizări, chiar numai funcționale, după cum coerenta lor nu *traduce* simplu o realitate.³ Acestea sunt purtătoarele unor singurătăți, a unor solitudini mai mult sau mai

¹ „Tout le monde est d'accord sur leur (acte de la pièce, n.n.) nécessité dramatique, soit que dans le cadre de l'unité de temps, ils servent à détendre le temps strict de la durée de la pièce, soit que, en corrélation avec ce fait, ils permettent à certaines personnes d'accomplir des déplacements qui sans eux auraient paru invraisemblables.” (A. Blanchard, *Essai sur la composition des comédies de Ménandre*, Les Belles lettres, Paris, 1983, 40)

² Cf. John G. Griffith, *The Distribution of Parts in Menander's Dyskolos*, în: The Classical Quarterly, vol. 10, nr. 1, 1960, 113.

³ Cf. G. Hoffmann, *L'espace théâtral et social du Dyscolos du Ménandre*, în: Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, 1986, 1-2, 289.

puțin mascate. Ca urmare a varierii regulii celor trei actori⁴, identitatea unui personaj se construiește continuu, fiind susținută nu numai de schimbul alternant de măști, ci și de asumarea mai multor roluri de către un singur actor.⁵

Prezența corului, alături de cea a interpretului la *aulos*, nu are un rol decorativ, cu atât mai puțin unul metateatral. Rolul său narativ nu este anulat⁶, ci diminuat substanțial, căci «vocea» acestuia nu mai este un catalizator al timpilor suspendați, al tăcerilor sau al solitudinii personajelor, nici în raportul său cu publicul, pe de o parte, nici în cel cu actorii, pe de alta.⁷ Dacă există un reziduu metateatral în *discursul* corului, acesta nu contravine realismului menandrean: schimbările de rol, de mască au o inteligibilitate suficientă în sine.

Monologul, cu segmentul său indispensabil, tăcerea, este strategia narrativ-dramatică care problematizează ideea de conștiință, aşa cum permite totodată conturarea individualității personajului. Scena sacrificiului din grota lui Pan este un pretext de conjunctură, căci leagă două solipsisme, cel al lui Sostratos, respectiv cel al sclavului Geta.⁸ Trecerea de la o categorie socială la alta este solid elaborată tipologic: Pan, bunăoară, prezentă imanentă, susține dinamica teleologică a narării comice prin restabilirea legăturilor interumane frânte, problematice sau imposibile. Grota lui Pan văzută ca o caricaturizare a relațiilor sociale ar fi semnul unei lecturi reductive.⁹ Ea este un *topos* al retragerii, al tăcerilor secvențiale, al pauzelor, așteptărilor, dacă nu al schimbării de mască. Un dincolo de scenă, culisele monologului.

Stilul menandrean este considerat unitar în similitudinile pe care le trădează piesele sale, prin utilizarea unui lexic restrâns, care surprinde prin adaptarea la caracterele zugrăvite. Tendința este de uniformizare, deși colocvialitatea limbajului nu definește întotdeauna personajul. În ciuda automatismelor recurente, „realismul” lui Menandru este unul incidental. Miza rămâne re-construcția prin selectare și modificare a reperelor universului uman din perspectiva valențelor limbii convenționale, fără licențiozitate sau ambiguități indecente, căci nu intenționează parodierea tragicului.¹⁰ Emoțiile, vădite în și prin limbaj, nu pot fi considerate generice sau comune. Limba dramatică e construită de

⁴ Greu de armonizat cu prezența scenelor goale, motiv pentru care legea ca atare rămâne indisutabilă; nu orice scenă goală implică întreruperea unui act sau suplimentarea numărului de actori. (vezi A. H. Sommerstein, *Act Division in Old Comedy*, în: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 31, 1984, 139 și nota 3) Lunga serie de întreruperi după prolog este un aspect relevant, evidențiat și de John G. Griffith, art. cit., 113-114 pe baza aceluiași argument al regulii celor trei actori.

⁵ A. M. Belardinelli, *Menandro: scene vuote e legge dei tre attori*, în: *Dioniso. Rivista di studi sul teatro antico*, vol. LX, fasc. II, 1990, 48-50, mai cu seamă nota 8, avanseză ipoteza variației numărului de versuri de la un minim de cinci până la nouă, din rațiuni de sincronizare a punerii în scenă, insuficiente însă pentru un interval de timp alocat unui actor pentru schimbarea măștii. Autoarea nu are în vedere succedarea unei scene goale în *Dyskolos* imediat după prologul lui Pan, art. cit., 50, nota 13 sau influența ei asupra regulii celor trei actori, cf. ibid. 55-57. La fel consideră Griffith seria *empty-stage* (versurile 392, 486, 521, 665 și 873) în directă legătură cu distribuția rolurilor. Pauzele nu sunt ocazionate însă numai de schimbările de mască. (Ibid., 114)

⁶ C. W. Marshall, *Chorus, Metatheatre and Menander*, *Dyskolos* 427-41, în: *Scholia. Studies in Classical Antiquity*, vol. 11, 2002, 16.

⁷ Același C. W. Marshall, ed. cit., 9-12, subliniază nonsustenabilitatea acestui tip de raport bivalent, un actor profesionist putând integra o varietate de convenții scenice.

⁸ *Ménandre*, tome I², *Le Dyscolos*, Jean-Marie Jacques (ed. și trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1978, 43-44, versurile 557-569.

⁹ Cf. G. Hoffmann, art. cit., 278.

¹⁰ Ibid., 128-129.

Menandru nu numai din dialoguri sau monologuri, ci și din tăceri și acțiuni, într-o echilibristică¹¹ dată de aparenta dezordine a desfășurării intrigii, care descurajează totodată orice anticipare.¹² Dintr-o perspectivă mai amplă, rolul sau trăsăturile unui personaj par a se construi numai din cuvinte și din absența acestora, uneori doar din propriile cuvinte, ca și cum în afara lor și-ar pierde consistența.¹³

Raportul dintre elementele scenei tragică și cea de tip comic este ponderat: inovările în raport cu convenția spațiului euripidian sunt vizibile și în configurarea caracterelor.¹⁴ Menandru concepe spațiul dramatic nu prin adaptarea acestuia la spațiul real, ci prin transformarea intrinsecă a limitelor acestuia.¹⁵ Opririle, pauzele, tăcerile au o mare eficacitate dramatică. Economia acestor suspendări sau tăceri se repercuzează asupra succesiunii spațiilor scenice. Nu spațiul privat este locul solitudinii, ci cel public, strada, care stă sub semnul tranzitoriului și al verosimilului. Ușa sau poarta nu mai sunt motive ale limitei sau ale segregării, ci ale tensiunii, ale trecerii, mișcarea scenică are loc înăuntrul și în afara acestora.¹⁶ Miza lor tematică este izolare, autosuficiență, negarea sau recunoașterea valorii legăturilor sociale.¹⁷ Scena nu are nevoie de simbolizări fantastice¹⁸, spațiul ei este configurat stilistic realist, ceea ce permite pauza, tăcerea sau suspendarea de rol. Poarta sau ușa sunt semnul unei suspendări, fără să obtureze sau să limiteze ireversibil.

Tăcerile anticipatorii sau suspendăriile planului narativ, în ciuda polifoniei secvențelor de dialog sau monolog îmbinate cu intrările – ieșirile din spațiul scenic, țin atât de exploatarea spațiului scenic, cât și de sincronizare.¹⁹ Acest pattern al intrărilor – ieșirilor este o parte a desfășurării dramatice²⁰, protagonistul fiind cel care le articulează, salvându-le de repetitiv, pe de o parte, prin schimbările de *tempo*, pe de alta, prin varierea metrului: de la tetrametrul iambic la cel trohaic.²¹

¹¹ După cum relevă și opțiunile sintactice ale lui Menandru: „The use or absence of connective particles in continuous discourse; the construction of sentences in prologues and in other narrative passages; hyperbaton – so usual in verse that it may pass unnoticed in Menander”, art. cit. 125, susținute și de efectele metrico-ritmice obținute prin utilizarea trimetrlor și a tetrametrlor iambici. (F. H. Sandbach, *Menander's Manipulation of Language for Dramatic Purposes*, în: Ménandre. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XVI, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève, 1969, 113-114) Tot cu privire la dubla valență a metricii: „The meter often appears in scenes of high emotion and farce, it also appears in speeches of serious reflection, as in Cnemon, Dysk., 711 ff.” (Adele C. Scafuro, *Menander*, în: *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, ed. M. Fontaine and Adele C. Scafuro, Oxford University Press, 2014, 224)

¹² Vezi și P. G. McC. Brown, *The Construction of Menander's Dyskolos*, Acts I-IV, în: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 94, 1992, 17-19.

¹³ Cf. S. Ireland, *Prologues Structure and Sentences in Menander*, în: *Hermes*, 109, Bd. H 2, 1981, 179.

¹⁴ „The development of asides, the three-door skene, the vastly elaborated system of entrance motifs” – Lowe nu le concepe neapărat ca pe elemente ale unei vizuini cu totul noi asupra spațiului. ” (N. J. Lowe, *Tragic Space and Comic Timing in Menander's Dyskolos*, în: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, nr. 34, 1987, 128)

¹⁵ D. Del Corno, *Spazio e messa in scena nelle commedie di Menandro*, în: *Dioniso. Rivista di studi sul teatro antico*, vol. LIX, fasc. II, 1989, 205.

¹⁶ A. Traill, *Knocking on Knemon's Door: Stagecraft and Symbolism in the Dyskolos*, în: *Transactions of the American Philological Association*, vol. 131, 2001, 94.

¹⁷ Ibid., 105.

¹⁸ Cf. D. Del Corno, art. cit., 208.

¹⁹ Art. cit., 134.

²⁰ Art. cit., 108-110.

²¹ Vezi în contextul legat de problematica *empty-stage*: „There would be no unity of voice and character identification would be achieved by mask, costume, and idiosyncrasies of gesture, voicing and possibly

În reprezentarea poetic-dramatică a spațiului, descrierile²² creează și uzează de imagini, au un grad înalt de vizualitate. Ca *mimesis*, nu pot fi considerate artificiozități, căci oglindesc o experiență a realului.²³ *Kairos* și *Tyche* în coincidență lor temporală și spațială ar eșua²⁴, *Tyche* dejoacă orice logică. Coincidența spațio-temporală nu este un mijloc de procurare a intrigi, ci finalitate în sine, deși tocmai jocul coincidențelor susține impresia de artificiozitate. Aici intervine, credem, eficacitatea timpilor suspendați.

În ciuda unei aparențe ridicolă, solitudinea defensivă a protagonistului este rezultatul condiționărilor comunității, datorat contradicției profunde dintre permisivitatea organismului social și cerințele ei explicite. Legile însăși sunt cele care îi permit lui Cnemon izolarea²⁵, restul fiind o chestionare și dejucare a prejudecăților și a automatismelor.

Masca lui Menandru nu ascunde trăsături, nu generalizează caractere, ci dezvăluie noi și noi individualități imaginare, forme mereu noi de solitudine. Transformarea personajelor implică și oscilație subtilă între filantropie și misantropie.²⁶ Protagoniștii nu intră în tipologia unui caracter monolitic, cunoscând multiple faze evolutive.²⁷ Ce spune Cnemon despre sine? Cum își evaluează propriile acțiuni? Este comun, dar nu banal, își dorește solitudinea ca mod de viață. Situat într-o atopie socială,²⁸ se vede și se descrie pe sine ca *dyskolos*, trăsătură non-urbană, ca sălbatic până la mizantropie. Lipsa de sociabilitate se poate datora unui exces de sensibilitate.²⁹ Evocarea protagonistului, care oferă iluzia prezenței sale, este o altă convenție dramatică.³⁰

În ciuda dificultății de a ne compune o imagine unitară cu privire la forma și mesajul piesei, Menandru a creat prin verosimilitate iluzia realității.³¹ Universul său ideatic cheamă în atenție influența peripatetică, ca bază comună pentru cele două tipuri de orientare intelectuală și literară din atmosfera Atenei acelui secol.³²

diction assigned to a particular character". (Adele C. Scafuro, *Menander*, în: *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, ed. M. Fontaine and Adele C. Scafuro, Oxford University Press, 2014, 222-223)

²² N. J. Lowe, art. cit., 126: „new visual vocabulary”; „visual articulation of dramatic meaning”.

²³ Art. cit., 203.

²⁴ E. Dugdale, *Coincidence in Menander's Dyskolos*, în: *Illinois Classical Studies*, vol. 40, nr. 2, 2015, 322 și 324.

²⁵ K. Haegemans, *Character Drawing in Menander's Dyskolos: Misanthropy and Philanthropy*, în: *Mnemosyne*, vol. 54, fasc. 6, 200, 683.

²⁶ K. Haegemans, art. cit., 677.

²⁷ „Characters are related to each other, communicate all in their own way and create a potential for other developments.”(Ibid., 696)

²⁸ G. Hoffmann, art. cit., 284 și 288.

²⁹ Vezi observația și comentariul lui K. J. Reckford cu privire la semnificațiile și valențele termenului δύσκολος în *Retorica* lui Aristotel, pasajele 1389b-1390a în contrast cu semnificația mai puțin generalizatoare a lui Menandru, din *The "Dyskolos" of Menander*, în: *Studies in Philology*, vol. 58, nr.1, 1961, pagina 10, respectiv 20, nota 41.

³⁰ N. Zagagi, *The Dramatic Function of 'Speaking Back into House' in Menander's Dyskolos*, în: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 148, 2004, 103.

³¹ G. Hoffmann, art. cit., 272 trimițând la supozitia lui K. Lever, *The Art of Greek Comedy*, London, 1956, 197.

³² F. Wehrli, *Menander und die Philosophie*, în: *Ménandre. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Tome XVI, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève, 1969, 149-151.

BIBLIOGRAFIE

Ménandre. Tome I² – *Le Dyscolos*. Texte établi et traduit par Jean-Marie Jacques, Les Belles Lettres, Paris, 1978

A. M. Belardinelli, *Menandro: scene vuote e legge dei tre attori*, in: Dioniso. Rivista si studi sul teatro antico, vol. LX, fasc. II, 1990, 45-60

Dario Del Corno, *Spazio e messa in scena nelle commedie di Menandro*, in: Dioniso. Rivista si studi sul teatro antico, vol. LIX, fasc. II, 1989, 201-211

E. Dugdale, *Coincidence in Menander's Dyskolos*, in: Illinois Classical Studies, vol. 40, n. 2, 2015, 321-346

John G. Griffith, *The Distribution of Parts in Menander's Dyskolos*, in: The Classical Quarterly, 10, n. 1, 1960, 113-117

K. Haegemans, *Character Drawing in Menander's Dyskolos: Misanthropy and Philanthropy*, in: Mnemosyne, vol. 54, fasc. 6, 2001, 675-696

G. Hoffmann, *L'espace théâtral et social du Dyscolos du Ménandre*, in: Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens, 1986, 1-2, 269-290

S. Ireland, *Prologues Structure and Sentences in Menander*, in: Hermes, 109, Bd. H 2, 1981, 178-188

N. J. Lowe, *Tragic Space and Comic Timing in Menander's Dyskolos*, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies, n.34, 1987, 126-138

C. W. Marshall, *Chorus, Metatheatre and Menander, Dyskolos 427-41*, in: Scholia. Studies in Classical Antiquity, vol. 11, 2002, 3-17

P. G. McC. Brown, *The Construction of Menander's Dyskolos*, Acts I-IV, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 94, 1992, 8-20

Kenneth J. Reckford, *The "Dyskolos" of Menander*, in: Studies in Philology, vol. 58, n.1, 1961, 1-24

F. H. Sandbach, *Menander's Manipulation of Language for Dramatic Purposes*, in: Ménandre. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XVI, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève, 1969, 113-143

Adele C. Scafuro, *Menander*, in: *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, ed. M. Fontaine and Adele C. Scafuro, Oxford University Press, 2014

A. H. Sommerstein, *Act Division in Old Comedy*, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies, 31, 1984, 139-152

A. Traill, *Knocking on Knemon's Door: Stagecraft and Symbolism in the Dyskolos*, in: Transactions of the American Philological Association, vol. 131, 2001, 87-108

N. Zagagi, *The Dramatic Function of 'Speaking Back into House' in Menander's Dyskolos*, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 148, 2004, 99-113

F. Wehrli, *Menander und die Philosophie*, in: Ménandre. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XVI, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève, 1969, 147-155

CONCEPTUL DE MEMORIE LA SFÂNTUL AUGUSTIN ÎN *DE TRINITATE XI*

Teodor Alin Luca

The Concept of Memory in Saint Augustine's *De Trinitate XI* (Abstract)

The aim of this paper, as the title indicates, is to examine the idea of memory as understood and presented by Saint Augustine in the eleventh book of the *De Trinitate* treaty. The paper examines the triad *res, visio, intentio animi* (seen object, sight, attentiveness of the mind) and its role in the formation of memory, but also the relationship between memory (*memoria*), internal sight (*interna visio*), and will (*voluntas*).

Keywords: Saint Augustine, *De Trinitate*, memory.

Mi-am propus în această lucrare să evidențiez felul în care Sfântul Augustin înțelege ideea de memorie, în special în tratatul *De trinitate*, cartea a XI-a. După cum se știe, în linii mari, ideea/conceptul de memorie are o istorie a sa, începând de la filosofia de sorginte greacă, unde se remarcă, cu două vizioni, totuși, diferite între ele, Platon și Aristotel, apoi neoplatonismul plotinian, dar și filosofia corespondentă de limbă latină cu principalul său reprezentant, Cicero, care preia și creează limbaj pe măsura celui grecesc. Înănd cont de faptul că Sfântul Augustin are ca sursă principală varianta latină a filosofiei, în special Cicero, aş risca o comparație: aşa cum Cicero preia, dar și creează, tot aşa, Sfântul Augustin preia, dar aduce un aport substanțial, mai ales privit în lumina învățăturii creștine. David Bloch notează că „Augustin a fost o autoritate de prim rang în Apusul creștin, în consecință vederile sale asupra memoriei sunt importante, nu în ultimul rând pentru că, în anumite privințe, se află în opoziție fățișă față de teoria lui Aristotel. Vederile augustiniene asupra memoriei – continuă Bloch – inspirate de neo-platonici au fost transmise în *Confesiuni* și în *De Trinitate*, sunt unele complexe”¹. Această complexitate a vederilor sale voi încerca să o schițez în paginile următoare.

Augustin, în scriitura sa, cel puțin în *De Trinitate*, procedează progresiv în aceea că adesea își schițează ideile în anumite cărți urmând ca, pe măsură ce înaintează, să le elaboreze până la consecințele lor finale, astfel „muguri” ideilor care răsar într-o carte anterioară devin „fructe coapte” în următoarea sau chiar mai încolo.

Bloch amintește că în *De Trinitate*, în cartea X, deci în cea premergătoare cărtii în care tratează pe larg despre memorie, memoria este plasată în minte, făcând parte dintr-o triadă compusă din memoria, inteligență (sau înțelegere) și voință (*memoria, intelligentia, voluntas*)². Augustin afirmă explicit faptul că acestea nu sunt, în realitate, trei lucruri/realități diferite, ci una singură, plasate toate în facultatea rațională:

¹ David Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, Brill, 2007, p. 168 (traducerea mea).

² Id., *op.cit.*, p. 169.

Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequentur utique nec tres substantiae sunt sed una substantia.³

În cartea a XI-a, Sfântul Augustin caută urme ale Sfintei Treimi chiar și în „omul exterior” (*homo exterior*). „Omul exterior” opus „omului interior” (*homo interior*) apare întâi la Sfântul Apostol Pavel (II Corinteni 4:16; Efesenii 3:16). De altfel, Augustin citează din II Corinteni 4:16 la începutul cărții a XI-a, subliniind diferența dintre cele două tipuri umane care se regăsesc simultan în același individ uman.

În esență, dacă *homo interior* este reînnoit pe zi ce trece, dimpotrivă, *homo exterior* „piere” pe zi ce trece. Cu toate acestea, întrucât omul exterior este totuși om, iar prin aceasta o oarecare asemănare (*similitudo*) ar trebui să existe cu cel interior, și întrucât în Cartea Genezei s-a spus despre creație că este bună (*in integrum*), trebuie găsită un fel de imagine a Treimii și în cel care pieră.

Dar deoarece omul exterior este – se pare – întors fatalmente spre exterioare, spre lumea obiectelor extrinseci lui, este foarte interesant de urmărit cum – prin aceasta – Augustin ajunge la o teorie a memoriei (fără să se opreasă la memoria) pornind tocmai de la perceptia prin simțuri a obiectelor extrinseci lor. Ei bine, se pare, perceptia senzorială inițială se constituie ca (un fel de) model, cel puțin schematic: sunt implicați trei termeni dintre care unul are o funcție unitivă, mediană pentru ceilalți doi. Astfel avem de-a face cu o succesiune de două triade, cum vom vedea.

Să începem aşadar cu prima triadă remarcând din start faptul că Augustin alege să ilustreze perceptia senzorială prin „mărturia ochilor” (simțul văzului/ vederii):

Itaque potissimum testimonio utamur oculorum. Is enim sensus corporis maxime excellit, et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior (De Trinitate XI, I, 1).

Acest simț este privilegiat deoarece: „...le întrece de departe pe celelalte...” și „....este mai apropiat de vedere minții”, acea *visio animi* despre care vom vorbi în cele ce urmează.

La începutul capitolului II din *De Trinitate* XI, Augustin indică ceea ce intră în joc pentru ca vedere să producă:

Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dinoscenda. Primo ipsa res quam videmus sive lapidem sive aliquam flammarum sive quid aliud quod videri oculis potest, quod utique iam esse poterat et antequam videretur. Deinde visio quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio quod in ea re quae videtur quamdui videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio.

[„Așadar, când vedem vreun obiect, trebuie să luăm în considerare și să distingem, ceea ce este foarte simplu, pe acestea trei. Mai întâi, însuși lucrul pe care-l vedem, fie o piatră, fie vreo flacără oarecare, fie orice altceva ce poate fi văzut de ochi; în orice caz, ceea ce deja s-ar afla în existență și mai înainte de a fi văzut. Apoi, vedere (visio) care nu era mai înainte ca să percepem cu simțurile acel lucru ca obiect al simțului <vederii> (lit.: așezat în fața simțului). În al treilea rând, ceea ce în lucrul văzut, atâtă vreme cât este văzut, reține simțul ochilor, adică, atenția sufletului.”] (traducerea mea)

Augustin subliniază în continuare că între cele trei (obiect, vedere, atenția sufletului) nu numai că există o distincție evidentă, dar fiecare posedă o natură diferită față de celelalte. Astfel a) *obiectul percepției* este în natură sa separabil, b) *simțul văzului*, (în

³ *De Trinitate*, X, 18.

acest caz) deja prezent în subiectul receptor chiar înainte de a vedea ceea ce este capabil să vadă (*i.e.* orice îi este propus vederii sale), aparține naturii subiectului care vede, naturii subiectului viu, aşadar. Însă vederea (*visio*) apare abia în momentul în care simțul este informat din exterior de la forma obiectului percepțut. (*Ipsaque visio quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus appareret?*) Desigur simțul in-format de obiect are altă natură decât obiectul separabil, nu este, deci, in-format ca să fie simț, ci vedere (*visio*). c) În fine, *intentio animi* (atenția sufletului) care reține simțul înspre acel lucru pe care-l vedem și le unește pe amândouă (obiect și simț). *Intentio animi* are funcția unitivă despre care aminteam la început: această *intentio* diferă nu numai de obiectul perceptibil, în sensul că unul este obiect, altul suflet, dar și de simț și de vederea însăși, de vreme ce aparține numai sufletului/minții.⁴

Și totuși, ne putem întreba, dacă cele trei sunt atât de diferite (prin natură) ce produce senzația? Janet Coleman atrage atenția asupra faptului că perceptia prin organul de simț este efectuată de suflet într-o manieră proprie lui, pe care Augustin o descrie ca fiind misterioasă (*quodam miri modo contemporatur*) (XI, II, 3)⁵. Coleman continuă: „But it is the object perceived which engenders vision, the object ‘informs’ the subject’s senses but cannot do this alone; it requires a perceiver. Sensation would be totally impossible if there were not produced in the sense organ some similitude of the perceived sense object (*aliqua similitudine conspecti corporis*) (XI, II, 3)”⁶. [Aș zice, că îl percep prin faptul că „ia aminte” la acest obiect, „îl observă”. Spun aceasta pe baza cuvântului pe care-l folosește Augustin, anume *conspectus* care, compus cu *con-*, indică intensitate sporită față de *specto*]. După Janet Coleman, Augustin confirmă modul aristotelic de perceptie senzorială prin analogia inelului-sigiliu și a cerii⁷, forma sigiliului rămânând imprimată pe ceară după îndepărtarea lui. Tot astfel, forma din organul de simț este imaginea obiectului percepțut. Mintea privește, vede această formă (XI, II, 3). Memoria apare odată ce obiectul percepțut este îndepărtat din raza vizuală a receptorului. Atunci rămâne (*manet*) în memorie o asemănare (*similitudo*) spre care voința poate să întoarcă privirea sufletului pentru a lua cunoștință despre ceea ce este exterior: „There is, then, a trinity in the awareness of the exterior world by means of sense organs and sense images; this trinity is made up of the memory, the interior vision and the will which unites the memory image with the interior vision. This union (*coactus*) is what we call thought (*cogitatio*). Replacing the form of the body [forma obiectului n.m.], exteriorly perceived by the sense organ, is the memory which preserves the form; in place of the vision which was produced from outside when the sense organ was informed by the sensible body is an interior vision which is similar.”⁸

Așadar, a gândi asupra obiectelor absente ale perceptiei presupune ca imaginea din memorie, păstrată în memorie, să in-formeze privirea sufletului (*acies animi*). Rolul voinței (*voluntas*) este acela de-a participa în mod conștient la experiența simțului astfel încât odată in-format „by the sense image it turns the soul’s gaze to the memory store.”⁹ Sufletul evocă imaginea din memorie producându-se în gândire o imagine similară cu cea din memorie. Numai reflecția asupra acestui proces ne permite să distingem aceste forme diferite, a

⁴ *De Trinitate* XI, II, 2.

⁵ Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories*, Cambridge University Press, 2005, p. 101.

⁶ Ibidem.

⁷ Analogia apare la Aristotel în *De Anima*, II, 12, [pe care, desigur, Augustin n-o putea consulta direct], trad. rom. Alexander Baumgarten, Humanitas, București, 2005, p. 151.

⁸ Janet Coleman, *op.cit.*, pp. 101-102 [Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur (III, 6)].

⁹ Ibidem.

obiectului care in-formează organul de simț și a asemănării/similitudinii care produce vederea (*visio*), de vreme ce unitatea acestor diferite imagini sau asemănări este atât de strânsă încât fără ajutorul reflecției conștiiente s-ar putea crede că ar fi o singură realitate. Un proces similar se întâmplă în momentul când ne imaginăm ceva. Sufletul se gândește la forma unui obiect deja văzut. Elementele constitutive ale vederii sunt pe de o parte imaginea obiectului reținut de memorie, iar pe de alta ceea ce provine din memorie și este format în privirea sufletului care-și amintește.¹⁰ Acestea două, similar până la confuzie, reclamă de asemenea reflecție conștientă (*nisi iudicante ratione*).

În încheiere, amintesc că există pentru Sfântul Augustin și un al doilea tip de trinitate despre care tratează spre sfârșitul cărții a XI-a. În capitolul VII, 11, Sfântul Augustin afirmă:

Iam vero in alia trinitate interiore quidem quam est ista in sensibilibus et in sensibus sed tamen quae inde concepta est, cum iam non ex corpore sensus corporis sed ex memoria formatur acies animi cum in ipsa memoria species inhaeserit corporis quod forinsecus sensimus, illam speciem quae in memoria est quasi parentem dicimus eius quae fit in phantasia cogitantis.

Observăm că al doilea tip de trinitate, deși diferită de prima, își are totuși același punct ultim de plecare (cele sensibile și simțurile). Însă acum se trece parcă la un etaj superior: nu obiectul exterior in-formează organul de simț, ci memoria este cea care pare să joace rolul obiectului. Memoria in-formează acum nu simțul, ci ochiul interior/privirea sufletului (pe acel *acies animi*).

Punctul de plecare este, aşadar, memoria care ia naștere, cum am arătat, în prima triadă.

BIBLIOGRAFIE

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

David Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, Brill, 2007.

Sfântul Augustin, *De Trinitate* (Opera Omnia. Am folosit și varianta din Dropbox).

Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories*, Cambridge University Press, 2005.

URL: <http://www.newadvent.org/fathers/130111.htm>

¹⁰ Ibidem.[sic illa phantesia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet, et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi; XI, III, 6].

LIBRORUM EXISTIMATIONES

Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London: Routledge, 2018 [2017], 395 p. ISBN: 978-1-138-29811-8 (Hardback); 978-1-315-09882-1 (eBook).

Grosso modo, cartea Yuliei Ustinova este concepută și elaborată dintr-o perspectivă fenomenologică. Pe de o parte, încearcă să înțeleagă *mania* în îndoita sa natură: la nivel individual (ca experiență subiectivă în sine, născută din alterarea conștiinței) și colectiv (cum a fost percepță în spațiul cultural al Greciei antice ca parte integrantă a constructelor ei sociale). Pe de altă parte, în ciuda diversității în care se prezintă fenomenul, autoarea explică unitatea subiectului pornind de la postulatul că „obiectivitatea [este] produsă de episoadele finite și tranzitorii ale conștiinței fenomenale” (p. 17) și că ar fi, în fond, o manieră mai relevantă de a înțelege problema decât a ne întreba cum anume conștiința fenomenală apare în urma unor procese obiective.

Nu numai că atitudinea grecilor față de anumite culte și față de stările alterate de conștiință e diferită de a celorlalte societăți mediteraneene, dar există chiar o discontinuitate intrinsecă: de la perioada arhaică la cea clasnică și apoi la epoca elenistică. Studiul Yuliei Ustinova observă diacronic fenomenul divinației (*i.e. mania*) înăuntrul progresului gândirii teologice, în răstimpul cuprins între secolele VI și IV a. Chr. Cine încearcă să gândească și să traseze linii de conținut precise multiplelor fenomene care stau sub același nume (*divinatio*) va conculde în mod neîndoelnic că posibilitățile sale de manifestare nu se lasă ușor fixate. Pentru a descrie acest fenomen religios antică au recurs adesea la cupluri de opozitii care au înlesnit mai târziu conturarea a două tipuri de cunoaștere a voinței divine, precum vom vedea la Platon și apoi, în termeni mai preciși, la Cicero, care distinge între *divinatio artificiosa* (unde interpretarea poate fi învățată ca artă) și *divinatio naturalis* (înzechere divină). Cercetătorii moderni preferă și termeni precum: divinație *directă*, *intuitivă*, *inspirată* pentru cea naturală și *indirectă*, *inductivă sau deductivă* pentru cea artificială. Această gradăție se produce atunci când, în încercarea de a pătrunde gândul divin, muritorul primește cunoașterea fie prin contact direct, ca o revelație supranaturală, fie prin indicii raționale, proceduri logice pornind de la observații și considerații ale realității imediate și stabilind relații de necesitate între ele.

Cel dintâi care avea să definească conceptul general de *mania* este Platon. Lui îi suntem îndatorați nu doar pentru extraordinara putere de a da coerentă sistematică unui mozaic de fapte, aşa cum o face în privința clasificării binefacerilor care ajung la noi pe calea neburunei (în *Phaidros*), dar și pentru că reflectă, în măsura în care o face, realitatea culturală căreia îi era contemporan. E suficient să amintim aserțiunea lui Whitehead: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.”¹ Figura lui marcantă, nu doar pentru istoria filosofiei occidentale, ci și pentru vizuirea sa religioasă, ne preocupă în lucrarea de față mai mult printr-o „atestare documentară”. Pe scurt, pentru problema noastră este oarecum indiferentă chestiunea existenței istorice a lui Socrate sau problemele filosofice pe care le ridică textelete platonice, interesează doar în ce măsură vizuirea celui dintâi, aşa cum transpare – în virtutea faptului că Socrate a fost și „un om al vremii sale” – ar avea rădăcini în valorile

¹ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York, The Free Press, 1979 [1929], p. 39.

tradiționale. Fapt de care nu ne putem îndoia întrucât, sugerează autoarea, există corespondențe consistente cu descrierile și interpretările *maniei* din alte surse antice.

Pasajul din *Phaidros* are și importante consecințe structurale, Yulia Ustinova alcătuindu-și cartea după această clasificare: 1. **Mania profetică**, 2. **Mania telestică** și *experiенțe-aproape-de-moarte*, 3. Bakcheia, 4. Mania pe câmpul de luptă, 5. Nimfolepsia, 6. **Mania poetică**, 7. **Mania erotică**, 8. Mania filosofică.

În vreme ce *mania* acoperă o sferă semantică destul de largă, limba greacă mai dispune de alți termeni cu aplicare mai concretă, printre care enumerăm: *theoleptos* sau *katochos* (cel care se află în posesiunea unui zeu), *phoiboleptos* (a fi în posesia lui Apollo) sau *nympholeptos* (a fi în posesia nimfelor) și desemnează adesea o putere invazivă venită din exterior în raport cu o *epipnoia* sau *enthousiasmos* resimțită mai degrabă ca interioară, deși termenii sunt adesea folosiți nediferențiat.

Pe scurt, *mania* este dinamică, ambivalentă, la fel ca și atitudinea populară dar și literară față de aceasta. Apare deopotrivă ca pedeapsă și binecuvântare: profetii, poetii și adevărații îndrăgostiți la Platon sunt *en-theoi*, dar în mitologie nebunia este adesea expresia comună a mâniei zeilor abătută asupra oamenilor din pricina unei transgresiuni și se manifestă printr-un comportament deviant, de unde și expresia ieșit din minti (*ekphron*). Este văzută și ca tulburare mentală sau boală a sufletului, dar și ca inspirație divină: contrar opiniei școlii medicale hipocratice a vremii conform căreia o boală a sufletului poate fi determinată de una somatică, de pildă un dezechilibru al umorilor, Platon definește *nosemata psyches* ca pe o *anoia* (demență) care poate fi de două tipuri, *mania* (nebunie) și *amathia* (ignoranță) – o investire a conceptului de sănătate cu puternice nuanțe morale care nu a trecut neobservată.

Sunt de reținut următoarele trăsături sau simptome care alcătuiesc comportamentul stereotipic al celui cuprins de *mania*: capul tremurând, ochi roșii, gură spumegândă, vorbire nearticulată, nedeslușită sau, în alte cazuri, tăcerea. Întrucât aceleași simptome îl caracterizau atât pe cel inspirat de zei, cât și pe cel cu tulburare mentală, concludem că prezența ca și răzbunarea divină se manifestă prin aceleași mijloace.

Mania profetică. Pentru Socrate, profetia indusă de un zeu este expresia chintesențială a *maniei*, cel mai mare dar al zeilor față de muritori. De obicei, aceasta era acordată unor aleși pe care autoarea îi clasifică în trei subcategorii: personalul unei instituții oraculare, profetii independenți și vizitatorii oracolelor în care avea loc o comunicare directă cu divinitatea.

Cel mai cunoscut exemplu din prima categorie este Pythia. Aleasă dintre femeile caste – trebuie înțeles că nu caracterul virginal în sine conta, cât a nu (mai) fi implicată în relații maritale –, Pythia își petrece viața izolată, departe de orice contact străin capabil să interfereze cu funcția ei de mesager divin. Sesiunile oraculare se desfășurau în felul următor: inițial, consultările aveau loc o dată pe an, în ziua sărbătorii lui Apollo, dar pe măsura ce popularitatea lor creștea, în perioada clasică ajung să aibă loc de nouă ori pe an. Operațiunea presupunea consumul de foi de laur și de apă din izvorul sacru Cassotis, după care preoteasa intra în cea mai adâncă și sacră parte a templului: *adyton*, *manteion* sau *chresterion* care se presupune a fi în fapt o construcție omenească deasupra unei fisuri (*chasma*). Se așeza apoi pe trepiedul ce va rămâne simbol al divinității delfice și, inspirată apoi de Apollo în prezența unor vaporii cu proprietăți supranaturale, răspunde întrebărilor consultantilor. Răspunsurile sale luau fie forma versurilor, fie a prozei și erau transcrise de către preoții bărbăți care asistau. Era cuprinsă de *ékstasis*, diferit ca fenomenologie de *enthousiasmós* (experimentat de *bacchantes / maenades*) și de transele isterice. Pe faimoasa cupă Vulci (sec. V a. Chr.), Pythia este reprezentată calmă și senină, trădând serenitate și

concentrare, trăsături specifice pentru experiența mistică apolloniană.

Explicațiile timpurii ale profetismului pythianic erau legate de aburii ce se ridicau din fisură (*pneuma enthousiastikos*). *Pneuma* divină este cel mai enigmatic element al procesului oracular, deși sursele antice nu se referă la ea în mod explicit drept cauză a inspirației. Excavațiile arheologice n-au descoperit urme substanțiale ale vreunui *adyton*, dar cercetătorii au reușit să demonstreze prezența unor emisii de gaze în templu. Oricum, apar probleme în a pune de acord evidențele cu aspectele biologice, istorice și culturale.

În al doilea rând, sunt consultanții unor oracole bazate pe un contact nemediat cu zeii. Cel mai bun exemplu este oracolul lui Trophonius din Lebadeia (Beotia), atestat încă din secolul VI a. Chr. Atât în sursele epigrafice, cât și în cele literare, consultarea acestui tip de oracol este prezentată ca o descendere (*katábasis*) în locuința subpământeană a zeului. Pausanias descrie procedurile ce se întindeau de-a lungul mai multor zile și constau nu numai în sacrificii preliminarii, dar și în adoptarea unei anumite diete, rugăciuni, băi reci, abstinенță sexuală și privarea de muzică sau dans. Așadar, era nevoie să i se cultive candidatului, extenuat prin tehnici enumerate, o predispoziție către experiențele supranaturale pe care le presupunea.

Nu în ultimul rând, sunt profetii independenți, care nu depindeau de o instituție religioasă sau de un loc bine definit și nici nu pretindeau patronajul unui anumit zeu *par excellence*. Trăsătura comună pe care o împărtășeau era caracterul excentric. Cunoșteau viitorul, trecutul ascuns, dar și prezentul: o cunoaștere dăruită de zei în stare de posesie, de *enthousiasmos* sau *mania*. Figura Sibyllei, personaj exemplar pentru această categorie de profeti, este atestată pentru prima oară într-un fragment din Heraclit. În vreme ce scriitorii de dinainte de Platon nu asociază starea Pythiei în mod explicit cu *mania*, Heraclit descrie gura Sibyllei ca fiind *mainomenos*. Profetia ei este atribuită tot inspirației lui Apollo, dar spre deosebire de preoteasa oracolului din Delfi, Sibylla profetea în mod spontan și nesolicită.

Al doilea capitol este dedicat *maniei telestice și experienței-apropape-de-moarte/experienței din apropierea morții (Telestic mania and near-death experiences: NDE)*. *Telete* traduce riturile de trecere și inițierile misterice. Si aici există aceeași ambiguitate terminologică: sub aceeași denumire rezidă o înmânunchere de fenomene care uneori se suprapun, iar alteori au caracteristici diferite unele față de celelalte. Avem de-a face cu o realitate care rezistă clasificării. Tocmai de aceea, Yulia Ustinova propune o împărțire în funcție de natura experienței pe care o aveau exponenții riturilor, cât și impactul asupra vieții lor. Prin urmare, distingem între cultele de mistere de la *Eleusis*, cele *orfico-bachice* care promiteau fericirea în viață astă dar și în cea viitoare (faimoase culte din perioada clasică) și alte *teletai* (riturile *coribantice*), care nu se preocupau de salvarea sufletului de după moarte, ci doar cu reformarea vieții pe pământ a inițiaților. Riturile coribantice admiteau participarea nediferențiată a bărbătilor și a femeilor, indiferent de clasa socială din care proveneau. Manifestarea comună este dansul extatic și frenezia violentă. Prin urmare, *mania coribantică* era colectivă. *Inter alia*, presupuneau și tehnici de vindecare a tulburărilor mentale. Natura comunitară a vindecării investea pacientul cu o consolidare socială obținută prin procesul ritual realizat periodic.

Inițierile sunt asociate unei *imitatio mortis* și dețin o calitate noetică: destinul inițiaților (*mystai*) este resimțit ca *apothéosis* și ca schimbare radicală a vieții și a personalității (*metanoia*).

Cea dintâi categorie este mult mai complexă și implică două etape: alterarea conștiinței, ca mijloc de a obține revelația și nu ca scop în sine, este doar un stadiu preparatoriu pentru a obține *epopteia*, iar cea de-a doua etapă, definită de antici ca

binecuvântare, reprezintă paroxismul inițierilor mistice: *eudaimonía*.

Capitolul trei (Backheia) este dedicat ritualului dionysiac. Imaginea lui Dionysos este greu de circumscris în câteva fraze din pricina bogăiei simbolurilor care îi erau atribuite, a feluritelor moduri în care își realiza epifaniile și datorită varietății transformărilor sale.

Mania, ca experiență extatică mai mult sau mai puțin violentă, se regăsește mereu în centrul ritualului băchic. Dionysos avea atât puterea de a pedepsi, cât și de a elibera, de a vindeca. Nebunia dionisiacă putea fi trimisă asupra unui individ, dar modul favorit de a pedepsi muritorii era de a o trimite asupra unei comunități întregi. Zeii aveau și alte mijloace punitive, dar Dionysos se folosea de nebunie aproape în mod exclusiv.

Înfățișarea sa era departe de idealul masculin al războinicului, Dionysos apare în diverse ipostaze efeminat, iar acest lucru derivă probabil, precum sugerează autoarea, din faptul că femeile erau majoritate între participanții la cult. Originea sa străină venea să rezolve tensiunile dintre aristocrați și țărani, în privința producției și a consumului de vin. Femeile care îl urmău pe Dionysos (*mainades*) sunt atestate și în textele homerice, iar tema nebuniei dionisiace era tratată în tragedii cu mult înainte de Euripide. În unele piese arhaice, Dionysos este salutat de către cor sub numele de șarpe, taur sau leu înlesnind imaginea unei *manii* vecine unui abandon în inconștiința animală.

În timpul extazului băchic ordinea socială era inversată în felurile chipuri. Cea mai importantă privea convențiile legate de gen: travestirea favoriza chiar abandonul propriei personalități pentru a putea deveni *entheos*. În cele din urmă, această răsturnare rituală nu făcea decât să afirme norma în viață de zi cu zi, accentuând tradiția unei societăți dominate de forța masculină.

Așadar, în starea de manie, diferențele de gen erau lipsite de importanță, dar în același timp facilitau abandonul, însotit de o stare de fericire ca urmare a renunțării temporare la propria identitate, eliberarea de îndatoririle sociale, de amintiri sau de alte probleme și suspendarea controlului lucidității. Alterarea stării de conștiință era însotită de un sentiment de atemporalitate, un moment etern de fericire. De aceea, Dionysos era venerat și cu atributul de *Lysisos* (cel care eliberează).

În **capitolul patru (Mania pe câmpul de luptă)**, Yulia Ustinova asociază *ménos*-ul eroilor de pe câmpul de luptă, ca energie fizică și mentală, cu *mania*. Între aceste două noțiuni ar exista o legătură intrinsecă (observabilă în însăși înrudirea lor etimologică: rădăcina indo-europeană *-men desemnează forță mentală activă). *Menis*, primul cuvânt cu care începe Iliada, mânia lui Ahile, dar și a unor zei în alte cazuri, face parte probabil din aceeași familie de cuvinte. Fenomenul nebuniei de pe câmpul de luptă era asociat cu lipsa de orice teamă, furia frenetică (*furor*), turbarea, care echivalau aproape cu valoarea absolută recunoscută într-o astfel de societate, căci era singura în stare să îi confere luptătorului gloria. Această nebunie frenetică era numită în perioada clasică *lyssā*, care putea sfârși în violență extremă și întregii unități. Opusul lui *lyssā* era teama resimțită ca fior, personificată de *Phobos*. Teamă dusă până la teroare, fără factori exteriori preciși, ci din oarecare principii iraționale era numită *paneia*. Așadar, *mania* de pe câmpul de luptă putea lua fie forma furiei eroice, fie a unei temeri lașe, important era cât dura, căci putea afecta întreaga comunitate. Tot aici aveau loc și viziunile comune care îi însuflăteau pe soldați și le dădeau impresia unui ajutor nevăzut care îi însotea.

Capitolul cinci este dedicat *nimfolepsiei*. Cei posedați de **nimfe** sau de **Pan** erau numiți ca atare: *nimfoleptici* sau *panoleptici*. Ambele stări erau de natură sacră și produceau o schimbare temporară a stării de conștiință, cea dintâi însotită de teamă, iar cea de-a doua de abilități mantice și halucinații inspirate, care aveau calități noetice. Nimfele erau adesea

asociate peșterilor în care trăiau, dar și altor medii necultivate în general. Peștera în sine nu doar simboliza locul inițierii, dar era și locul propriu zis al practicării riturilor de trecere. Izolarea în astfel de spații separate de civilizație, însotite de liniște absolută și întuneric, lipsa stimulilor externi și, deci, deprivarea senzorială reprezenta mediul cel mai potrivit pentru producerea alterării stărilor de conștiință.

În **capitolul șase**, Yulia Ustinova se ocupă de a treia manie menționată de Socrate (**mania poetică**). În ceea ce privește sursa inspirației poetice, nici anticii n-au căzut întotdeauna de acord: Homer și alți autori arhaici considerau că sunt inspirați direct de către divinitate, pe când alții își priveau pe poeți doar ca pe niște indivizi înzestrăți din fire cu un strălucit talent, considerând mania poetică drept născocirea lui Platon. Cu toate astea, nu se poate nega aluzia mai mult sau mai puțin explicită a altor scriitori anteriori secolului al V-lea la natura divină a poeziei (Democrit). De asemenea, imaginea aedului posedat de Muze era deja familiară cu mult timp înainte de Democrit și Platon.

Mania poetică este guvernată de Muze, figuri singulare în mitologia greacă, fară echivalent în tradiția orientală. Ea nu presupune o frenzie extatică, ci o stare de fericire și o dețășare implicită de actualitatea celor din jur. Atât artistul, cât și spectatorii erau cuprinși de uitarea realității printr-o încântare emoțională profundă și un acut simț al frumosului.

Capitolul șapte e dedicat **maniei erotice**. Încă din epoca arhaică, poeții au numit iubirea pasională *manie*, prin forță irezistibilă pe care o exercita; aceeași concepție o regăsim și la tragicii. Prodicus, unul dintre gânditorii proeminenți ai secolului al V-lea, caracterizează erosul ca „dublă manie” iar mania ca „dublu eros”. *Eros* reprezintă lipsa de moderație și, de asemenea, este trecător, căci nicio pasiune nu poate dura. În *Phaidros*, Socrate consideră că *eros* este o dorință irațională; mai târziu, în același dialog, îl elogiază și își retrage orice judecată făcută împotriva lui. În tragedii, este adesea devastator: în *Antigona*, Sofocle îi reproșează că ia mișcile oamenilor și-i conduce spre fapte nedrepte, iar Euripide, în *Hippolitus*, îl numește, prin intermediul corului, un tiran capabil să abată asupra muritorilor o mulțime de necazuri. La Aristotel și la alți scriitori mania erotică este ilustrată sub același chip destructiv. Sappho pune *eros*-ul într-o lumină mai nuantată: el este „dulce-amăruii”. Abia Platon este cel care articulează ideea ambiguității acestui tip de manie. Erosul, acest puternic daimon guvernează tot ce are viață, e o putere creatoare ce zămislește necontentit. Esența lui *Eros* este, în fapt, de a face nemuritoare însăși natura muritoare, misiunea sa este de a transmite nemurirea acelei părți din natura noastră care nu o posedă în sine; la nivelul conștiinței, este resimțit tot ca *enthousiasmos*, ceea ce nu înseamnă neapărat că persoana în cauză ar pierde și contactul cu realitatea. Dar, cum a fost deja stabilit în introducerea cărții, orice mică abatere de la stările normale, orice abandon, suspendare a propriei identități sau abstinență sunt suficiente pentru a provoca acea stare numită *mania*.

Cea din urmă este **mania filosofică**. Ne-am obișnuit să ne imaginăm activitatea de gândire ca retragere din lumea fenomenală a simțului comun, activitate de maximă încordare, de manifestare discursivă, ordonată. Tot așa sunt priviți și înțelepții din Antichitate (*maîtres des vérité*) precum și produsele gândirii lor. Unele surse vorbesc și de o latură mistică, precum în cazul lui Parmenide sau Empedocle, care nu sunt considerați filosofi *stricto sensu*. Așadar, este neclar în ce măsură calea spre adevăr era una de tip mistic, a revelației, a dobândirii pe calea stărilor de alterare a conștiinței și în ce măsură era dobândită în mod lucid. În mai multe rânduri, Platon, prin vocea lui Socrate, își aseamănă calea căutării unei cunoașteri ultime cu *mania*. În *Symposion*, el declară că toată viața s-a străduit să devină un filosof adevărat, care e și un adevărat *bakchoi*, adică pe lângă îndeletnicirea cu înțelepciunea și virtuțile menționate cu puțin mai devreme, filosoful

trebuie să reușească să-și manipuleze conștiința într-o manieră corectă. Bakcheia la care se face referire nu trebuie să implice neapărat frenezia: abandonul în seama unui zeu se poate realiza și lăuntric, în stare de liniște. A învăța să te concentrezi doar asupra problemei sufletului cere exercițiu îndelungat. În plus, Socrate este un *daimonios aner* grație întâlnirii cu daimonul său, situându-se în același rând cu Epimenide, *theios aner* (cel care vorbea cu zeii), sau cu Parmenide și Empedocle. Deși nu erau propriu-zis șamani sau mistici, activitatea lor de gândire îmbina ambele tipuri de experiență, care abia mai târziu au fost considerate opozabile.

Dacă în secolul trecut Dodds se întreba în ce măsură pot fi congruente științele moderne cu faptele culturale arhaice și se mulțumea cu un răspuns de tip *non liquet*, cartea Yuliei Ustinova duce lucrurile mai departe, identificând punctele de convergență între mecanismele neurocognitive și experiențele culturale. Fără să abuseze de explicațiile științifice, nu o motivează pe una prin cealaltă, ci, înțelegând că agenții umani nu pot fi priviți în mod exclusiv ca entități culturale, încearcă să găsească un acord între cele două discipline. Pentru Ustinova, oamenii sunt deopotrivă ființe biologice și culturale, în viziunea sa cele două categorii trebuie privite ca un *continuum*. În mod subsecvent, mijloacele de alterare a conștiinței întrebuiantă în tipurile de *manie* pe care le discută în lucrarea de față – fie prin reducție (privarea de stimuli), fie printr-un exces de stimuli – nu vor fi privite doar dintr-o perspectivă clinică, ci și în realitatea lor simbolică. Calitățile formale ale cărții includ logica și coerenta mai ales la nivelul structurării conținutului. Cele didactice, care privesc explicarea, și cele metodologice sunt, în mare măsură, hotărâtoare pentru valoarea și rigoarea operațională a unei sinteze atât de cuprinzătoare.

Maria Alexandra Geantă

Karen K. Hersch, *The Roman Wedding: Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 348 p. ISBN: 978-0-511-78938-0 (eBook); 978-0-521-19610-9 (Hardback); 978-0-521-12427-0 (Paperback).

Studiul căsătoriei romane este deosebit de important pentru înțelegerea societății vremii respective, iar cartea pe care se bazează nota de lectură are ca obiect principal de investigație întocmai acest subiect de mare ampoloare. Astfel, cartea debutează cu sublinierea faptului că multe culturi, atât antice, cât și moderne, recunosc căsătoria ca fiind deosebit de semnificativă în viața omului. Desigur că uniunea prin căsătorie este un eveniment de bază, eveniment pe care multe culturi l-au edificat prin diferite rituri sociale. Romanii, însă, spre deosebire de alte popoare, în care rolul cel mai important îl era atribuit bărbatului, plasează femeia în centrul atenției, implicând-o în roluri proeminente și deloc obișnuite în viața ei cotidiană.

Nunta romană oferă o cale de acces spre idealurile și așteptările romanilor față de bărbați și femei în contextul căsătoriei și reprezintă un interes crucial pentru membrii de diferite facturi ai societății respective, deoarece această ceremonie se bucură de privilegiul de a naște o nouă familie română. În epitalamurile fericite despre nunțile de vis putem vizualiza expresiile inerte ale idealurilor unor culturi antice, dar avem și o imagine de speranțe și vise adânc simțite. La fel de importante sunt și descrierile nunților mai puțin fericite sau, mai bine spus, profund nefericite, care detaliază cât de fatidic este considerat un mariaj eşuat și ce prevăstește acesta pentru cuplul lipsit de noroc.

Așadar, în cele ce urmează, vor fi expuse principalele elemente ale ceremoniei romane de căsătorie, ceea ce va determina o mai bună înțelegere a comparației între căsătorie și celelalte ceremonii în care femeia figurează pregnant.

Legile oamenilor și ale zeilor. Unii autori antici au atribuit căsătoriei un verb latin *iungere*, însemnând „a (se) împreuna”. Potrivit obiceiurilor vremii, acest verb era utilizat și în contextul înhămării bovinelor la jug, fapt ce subliniază ideea pe care romani o aveau despre mariaj: soții parcurgeau drumul vieții împreună, înfruntând obstacolele și bucurându-se de reușite nedespărțite fiind. Acest aspect relevă conexiunea puternică pe care soții o aveau sau era necesar să o aibă (rezoluție prezentă și în societatea actuală), precum bovinele care pășeau în tandem, suportând mai ușor sub același jug greutatea cu care erau însărcinați să se deplaseze.

Însă, deși mariajul era identificat drept o uniune, adesea era descris prin termeni care trasau deopotrivă acțiunile miresei și ale mirelui. Astfel, când o femeie se căsătorea, aceasta *nubit viro*, ceea ce *ad litteram* înseamnă că „își pune vălul pentru mire”, pe când despre bărbat se spunea că *ducit uxorem*, adică „o conduce pe soție” (p. 16).

Un mariaj legal presupunea capacitatea soților de a procrea. Pe lângă acest aspect deosebit de important pentru romani, o căsătorie definită de lege trebuia să întrunească și următoarele condiții: soții să aibă cetățenie romană, să aibă o vârstă adecvată, o maturitate suficientă și să nu aibă legături de sânge. Desigur că aceste amendamente au suferit schimbări de-a lungul timpului, iar câteva exemple sunt: Ulpian spune că femeile cu o reputație pătată nu au dreptul la căsătorie, un tutore nu putea să se căsătorească, decât în anumite situații, cu persoana aflată sub tutela sa etc.

Condițiile fiind împlinite, putem vorbi despre ceea ce juriștii vremii numeau *matrimonium iustum*, adică un mariaj valid din punct de vedere legal, iar principalul beneficiu al acestei validări constă în capacitatea copiilor de a moșteni bunurile părinților după ce aceștia decedau.

Pentru a putea înțelege mai bine conceptul de căsătorie, este necesar să discutăm despre *manus*, care era asociat cu puterea aproape nelimitată a lui *pater familias*, conducătorul familiei romane, sub a cărui ocrotire intra femeia după căsătorie. Existau trei metode prin care mireasa intra „în mâna” soțului ei: *usus*, *coemptio* și *confarreatio* (p. 23). Prin *usus*, puterea soțului era exercitată asupra soției dacă aceștia locuiau împreună cel puțin un an, prin *coemptio*, soția era „cumpărătă” simbolic, iar *confarreatio* consistă în ceremonia căsătoriei, la care se adăuga trecerea soției de sub tutela tatălui, sub tutela soțului.

Aspectele enumerate mai sus fac obiectul unei căsătorii legale, însă existau multe cazuri în care cuplul decidea să rămână în parteneriate aflate în afara legii, iar acestea erau de trei feluri: *matrimonium iniustum*, *concubinatus* și *contubernium* (p. 27). Dacă un cuplu își dorea să se căsătorească, dar nu îndeplinea una dintre condițiile *conubium*-ului, uniunea era considerată mariaj, dar nu era validă din punct de vedere legal, ceea ce o numește *matrimonium iniustum*. Dacă doi oameni nu doreau să se căsătorească, ci doar să viețuiască împreună, acest aranjament purta numele de *concubinatus* și, în cele din urmă, căsătoria între doi sclavi era numită *contubernium*. Sclavii nu se puteau bucura de o căsătorie reală, deoarece aceștia erau în mâna stăpânului lor, neavând, astfel, consimțământ, dar atunci când formau un cuplu, se respectau și se comportau asemenea unor soți. Uniunile sclavilor aveau un lucru în comun cu cele ale persoanelor de același sex: nu puteau constitui în niciun fel o căsătorie legală validă.

Asemenea zilelor noastre, etapa premergătoare căsătoriei era logodna, purtând numele de *sponsalia*, provenit din verbul *spondere*, care înseamnă „a promite”. Această logodnă constă în simplul acord dintre miri, acord ce semăna, oarecum, cu căsătoria în sine. Totuși, ne este adus la cunoștință faptul că fetițele erau promise de la vîrste foarte fragede, dar nu mai repede de șapte ani. Totodată, acest legământ al logodnei era consolidat verbal prin întrebarea și răspunsul *Spondes?* *Spondeo*. (p. 51), adresat de mire tatălui sau tutorelui viitoarei mirese.

Mireasa și obiceiurile specifice casei acesteia. Scopul prim al unei căsătorii romane era, desigur, asigurarea legitimității copiilor născuți ulterior, sexualitatea și capacitatea de reproducere a soției constituind, ca atare, o prioritate. Astfel, femeia trebuia să îndeplinească două condiții de bază: să fie atrăgătoare, pentru a-și mulțumi soțul, și virgină. Se pare că, în această ecuație a căsniciei, dorințele soției nu erau relevante, aceasta, practic, existând doar pentru a-și face soțul fericit și împlinit.

Indiferent de vîrstă, de condiție, de statut social, prima zi a proaspelor soții era departe de a fi una fericită. Soțul despărțirii de casa părintească, de familie, de părinți, de apropiati, precum și, în unele cazuri, ruperea legăturilor cu aceștia era foarte greu de suportat, iar la toate acestea se adaugă și necesitatea de a dormi începând de atunci cu un bărbat necunoscut, care avea tot dreptul să-și îndeplinească atribuțiile de soț. Alternativa de a rămâne, totuși, necăsătorită era una extrem de nefericită, dar gândul de a face asta era des întâlnit printre tinerele fecioare.

În ziua nunții, femeia se toaleta conform vremii, ajutată fiind, în special, de mama ei: își aranja părul, își punea voalul etc. O mică suliță – *hasta caelibaris* (p. 80), reprezentând supunerea femeii față de soțul ei, era folosită pentru a împărți părul în şase

părți egale, care mai apoi erau atent împletite, pentru a înfrumuseța coafura fetei. Festus este singurul autor care numește această coafură „șase coame” – *seni crines* (p. 73). Totodată, coafura era fixată cu ajutorul unor fâșii de lână, numite *vittae* (p. 84), care atârnau de o fâșie, ca o coroană, *infula*, alcătuind împreună o coafură elaborată.

După căsătorie, soției îi era absolut interzis să apară în public fără *flammeum* (p. 95), un acoperământ pentru cap, care avea mai multe culori, conform diversilor autori care au abordat acest subiect: culoarea gălbenușului de ou, culoarea roșie sau culoarea roz.

Acestea purtau, de asemenea, înaintea nunții, o tunică (*tunica recta*), o plasă pentru păr, de culoare galbenă (*reticula lutea*), precum și o centură de castitate (*cingulum*), menită să întărească statutul de virgină al viitoarei mirese, centură care avea un nod (*nodus Herculanaeus*), ce urma a fi desfăcut în noaptea nunții de către soț. Un ultim obiect vestimentar îl constituie papucii de culoare galbenă sau roz (*socci lutei*), purtați de mireasă în ziua nunții.

Întreaga vestimentație dezvăluia mai multe aspecte legate de mireasă: virginitatea, puritatea, castitatea, etnicitatea, inocența, pudoarea, candoarea, precum și dorința de a fi protejată de Iunona.

După cum ne este relatat în lucrările latine, romanii nu desfășurau niciun eveniment important fără auspicio. Astfel, tot ceea ce făceau trebuia să fie de bun augur. Ceremonia nunții nu face excepție de la această regulă, auspiciile fiind căutate încă de la locuința miresei. Este posibil ca un *auspex* să fie prezent ca martor la înfăptuirea contractului dotal, dar se poate și ca el să fie martor la căsătoria propriu-zisă, ceea ce înseamnă că trebuie să fie prezent în momentul intrării miresei în casa mirelui.

De asemenea, romanii făceau sacrificii în ritualul nunții. Aceste sacrificii aveau scopul de a cere binecuvântarea zeilor, sau, odată oficializată căsătoria, de a mulțumi zeilor pentru acest eveniment fericit din viața cuplului. Sacrificiile constau atât în animale vii (porci, miei, viței), cât și în tămâie, vin.

Totodată, pe lângă *auspicia* și *sacrificia*, romanii alcătuiau un așa-numit contract dotal, dota fiind echivalentul zestrei miresei zilelor noastre, dar și unul nupțial. Niciunul dintre aceste contracte nu era necesar pentru ca o căsătorie să fie valabilă din punct de vedere juridic, contractele având un rol pur simbolic în cadrul ceremoniei nupțiale.

Astfel, se pare că succesul sau eșecul unui mariaj depindeau în mare măsură de mireasă. Virginitatea ei era o condiție vitală, care asigura urmași legitimi și de aceea mireasa era obligată să arate întregii comunități – prin timiditatea ei, prin obiectele vestimentare, prin atitudine – această virtute a ei, pentru a nu pune sub semnul îndoilei legitimitatea posibilitelor urmași. Acest fapt dădea naștere unor mari așteptări din partea societății, care punea oarecum presiune pe femeie din acest punct de vedere.

Mirele și obiceiurile specifice casei acestuia. Dacă mireasa era speriată, șocată de trista despărțire de familie, îngrozită de somnul alături de un necunoscut și de actul sexual în sine, mirele ideal era un bărbat puternic, plin de experiență și de fericire pentru ceea ce avea să urmeze. Ni se spune că mirele alegea data nunții, făcea sacrificii și o primea pe mireasă în casa lui, calm, neavând nicio grija.

Datorită atenției sporite acordate veșmintelor miresei, există puține informații despre îmbrăcămintea mirelui. Un lucru e cert: era necesar ca veșmintele să fie curate. Astfel, este foarte posibil ca mirele să fi purtat o simplă togă, deoarece el nu avea nevoie de niciun fel de protecție: nici de văl ca să-și ascundă lacrimile, nici de centură de castitate să-și confirme virginitatea. Se presupune că ar fi arătat exact ca orice alt invitat la nuntă.

Pentru o întâmpinare fastuoasă a miresei, casa mirelui era împodobită cu tot felul

de plante și torțe. Se presupune că bogăția casei mirelui era reflectată în belșugul decorațiunilor.

Dacă *flammeum* era obiectul vestimentar cel mai reprezentativ pentru mireasă, conducerea ei spre casa mirelui – *domum deductio* (p. 141) era cel mai reprezentativ act din cadrul ceremoniei, indicând concret înfăptuirea căsătoriei.

Un lucru interesant îl constituie lipsa mirelui de la ceremonie. Acesta nu era obligat să-și conducă mireasa pe drumul spre casa lui, ci pur și simplu să o aștepte acolo. Totodată, detaliile despre implicarea ruelor în acest eveniment important sunt infime.

Inspirat din răpirea Sabinelor, ceremonialul nupțial aduce în atenția noastră o aşa-zisă răpire, simbolică, bineînțeles, a miresei de la tatăl ei. Totodată, după înfăptuirea cununiei, invitații strigau *Feliciter!*, ceea ce desemna fericirea, bunul augur, dar și binele dorit de invitați tinerilor căsătoriți.

Un obicei destul de rușinos îl reprezentau *fescennini versus* (p. 151), niște melodii sau versuri triviale, tachinări, cântate pe parcursul evenimentului. Ele conțineau detalii intime despre soți, dar și zicale despre sex, iubire și mariaj în general, relatate prin intermediul unui limbaj murdar, menit să aducă un plus de amuzament evenimentului în sine.

Romanii obișnuiau să arunce nuci – *nuces* (p. 156) la nuntă, deoarece considerau că sunetul scos de acestea atunci când loveau pământul (*tripudium*) era de bun augur.

Cinci torțe erau purtate pe parcursul procesiunii, numărul acesta fiind justificat astfel: cinci e prima cifră impară rezultată din suma primei cifre pare, adică doi, și primei cifre impare care îi urmează, adică trei. De asemenea, torțele simbolizau nașterea aducătoare de lumină, femeile puteau să aibă maximum cinci copii deodată, iar cei care se căsătoreau trebuiau să invoke numele a cinci zei: Zeus Teleios, Hera Telecia, Afrodita, Peitho și Artemis.

Când mireasa se îndreaptă spre casa mirelui, aceasta rostește *Ubi tu Gaius, ego Gaia*, sintagmă care se presupune că ar însemna „Acolo unde ești tu stăpân, eu sunt stăpână.” (p. 187)

La un anumit moment al nunții, exista și un banchet la care participa întreg alaiul și în care mirii își întâmpinau invitații, așezați fiind pe o canapea, aşa cum se cuvine, cu bucate alese și băuturi diversificate. După acest banchet, mireasa era condusă în patul soțului de către o *pronuba*, a cărei prezență simboliza succesul mariajului. Noaptea nunții nu face parte din ceremonia căsătoriei, deoarece are loc după ce mirii au devenit soț și soție.

Zeii căsătoriei romane. Din informațiile oferite anterior, putem observa că zeii au o implicare pregnantă în ceremonia căsătoriei: auspiciile, sacrificiile, torțele pentru fiecare zeu invocat subliniind această afirmație.

În cele ce urmează, vor fi definite și prezentate câteva aspecte religioase importante din cadrul ceremoniei nupțiale, precum și zeii asociați acesteia.

Numele de *epitalamus*, provine din grecescul *epithalamion* (p. 232) și semnifică o melodie cântată înaintea consumării căsătoriei, dar, mai târziu, termenul a ajuns să desemneze un poem scris în onoarea nunții unui anumit cuplu.

Dovezile poeziei romane arată că actul de a cânta *hymenaeus*-ul era practicat pe drumul miresei spre casa mirelui, iar termenul provine de la *Hymenaeus*, supranumit și zeul căsătoriei. Aceasta este reprezentat în literatură și în artă ca fiind un bărbat îmbrăcat în străie de femeie, simbolizând ambele sexe contopite în aceeași entitate. Astfel, *Hymanaeus* binecuvântează atât mirele, cât și mireasa, oferindu-le protecția și bunul augur la celebrarea căsătoriei.

În ziua nunții sale, fata e plasată între iubirea romantică și viața căsniciei. Astfel, cele două zeițe – Iuno și Venus – simbolizează, pe de o parte, motivul căsătoriei, iar pe de altă parte, împreunarea celor doi soți.

De asemenea, informațiile despre cultele divinităților *Fortuna Virginalis*, *Mutinus Titinus*, *Picumnus* și *Pilumnus* sunt destul de vagi. Fetele ofereau togile lor mici de copile zeiței Fortuna, matroanele aduceau sacrificii zeului Mutinus Titinus pentru belșug și fertilitate, iar Picumnus și Pilumnus se presupune că ar fi fost zeii protectori ai bebelușilor.

Romanii au asociat-o pe zeița Vesta cu liminalitatea, considerând că *limen*-ul îi era dedicat în totalitate ei și aducând-o lângă Janus, care avea dedicată intrarea propriu-zisă pe ușă.

Zeița Ceres este un personaj controversat în cadrul celebrării nunții. Ea are o torță dedicată și se spune că femeile îi implorau mila, deoarece ea putea să blestemem căsătoriile, datorită furiei declanșate în urma răpirii fiicei sale. Sacrificiile aduse ei constau în carne de porc.

Pe drumul spre casa mirelui, mireasa le oferă o monedă Larilor răscrucilor (*Lares compitales*) și Larilor casei soțului (*Lares domestici*, *Lares familiares*), pentru a beneficia de noroc și bunăstare în căsnicie. Este important de specificat un aspect esențial în vederea legitimității căsătoriei: dacă aceasta nu era efectuată public, față de Larii care protejau comunitatea, nu era legitimă.

Pe lângă toți acești zei menționați anterior, se pare că mireasa avea o puternică legătură spirituală cu două dintre cele mai proeminente categorii sacerdotale feminine ale Romei: *Virgines Vestales* și *Flaminica Dialis*. Astfel, în ziua nunții, mireasa putea fi asimilată unei vestale, deoarece prima acțiune în noua casă era ungerea cu ulei și decorarea cu lână. Totodată, mireasa prezenta o similitudine semnificativă cu Flaminica Dialis deoarece principalul ei scop era să rămână alături de soțul său, iar denumirea vălului *flammeum* are legătură cu *Flamen*, paredrul masculin al *Flaminica*. *Flammeum* era, în context nupțial, cel mai important element ritual, vălul fiind cel care plasa mireasa în centrul atenției și atenua discrepanțele dintre clasele sociale, dat fiind faptul că toate miresele romane, indiferent de statut social, purtau acest văl la nuntă.

Invit cititorul să parcurgă această monografie de antropologie istorică pentru o mai bună înțelegere a societății romane antice și a substraturilor socio-culturale ale riturilor de trecere.

Liana Maria Rotaru



ISBN 978-606-37-1898-4



ISSN 1841 – 6330